PRAXIS

FILOZOFSKI DVOMJESEČNIK

πραξις

MARX I REVOLUCIJA — pišu E. Bloch, H. Marcuse, R. Supek, M. Kangrga, E. Fischer, M. Marković, E. Fromm, A. Heller, V. Korać, O. Flechtheim, K. Wolff, K. Axelos, G. Petrović, B. Bošnjak, E. Fink, D. Grlić, R. Berlinger, M. Đurić, M. Landmann, F. Cengle, G. Nenning, B. Despot, H. Parsons, I. Kuvačić, S. Novaković, B. Debenjak, S. Stojanović, J. Habermas, V. Cvjetičanin, N. Birnbaum, Lj. Tadić, J. Strinka, A. Künzli, H. Lubasz, I. Fetscher, V. Sos, M. Caldarović, A. Sohn-Rethel ▲ DOKUMENTI — učesnici Korčulanske ljetne škole i Russelova konferencija o čehoslovačkim događajima ▲ ODJECI — Česnokov i Šochor o jugoslavenskoj filozofiji ▲ KRONIKA — još dvije godine Praxisa

MARX I REVOLUCIJA

1/2 · 1969

PRAXIS

FILOZOFSKI ČASOPIS

Članovi redakcije:

Branko Bošnjak, Danko Grlić, Milan Kangrga, Ivan Kuvačić, Gajo Petrović, Rudi Supek, Predrag Vranicki

Glavni i odgovorni urednici:

Gajo Petrović i Rudi Supek

Sekretar redakcije:

Branko Despot

Članovi redakcijskog savjeta:

Kostas Axelos (Pariz), Alfred J. Ayer (Oxford), Zygmunt Baumann (Tel-Aviv), Norman Birnbaum (Amherst), Ernst Bloch (Tübingen), Thomas Bottomore (Brighton), Umberto Cerroni (Rim), Robert S. Cohen (Boston), Veljko Cvjetičanin (Zagreb), Mladen Čaldarović (Zagreb), Božidar Debenjak (Ljubljana), Mihailo Đurić (Beograd), Marvin Farber (Buffalo), Muhamed Filipović (Sarajevo), Vladimir Filipović (Zagreb), Eugen Fink (Freiburg), Ivan Focht (Sarajevo), Erich Fromm (Mexico City), Lucien Goldmann (Pariz), André Gorz (Pariz), Jürgen Habermas (Frankfurt), Erich Heintel (Beč), Agnes Heller (Budimpešta), Besim Ibrahimpašić (Sarajevo), Mitko Ilievski (Skopje), Leszek Kolakowski (Varšava), Veljko Korać (Beograd), Karel Kosik (Prag), Andrija Krešić (Beograd), Henri Lefebvre (Pariz), Georg Lukács (Budimpešta), Serge Mallet (Pariz), Herbert Marcuse (San Diego), Mihailo Marković (Beograd), Vojin Milić (Beograd), Enzo Paci (Milano), Howard L. Parsons (Bridgeport), Zagorka Pešić-Golubović (Beograd), David Riesman (Cambridge, Mass.), Veljko Rus (Ljubljana), Svetozar Stojanović (Beograd), Julius Strinka (Bratislava), Abdulah Šarčević (Sarajevo), Ljubo Tadić (Beograd), Ivan Varga (Budimpešta), Kurt Wolff (Newton), Aldo Zanardo (Bologna), Miladin Životić (Beograd).

Izdavač:

Hrvatsko Filozofsko Društvo, Zagreb

Tisak jugoslavenskog izdanja: Tiskara i knjigovežnica »Ivo Rožankovića«, Sisak, telefon 22-575, 22-847. Distribucija: Industrijski radnik, poduzeće za pružanje reklamnih usluga, Zagreb, Ilica 29, telefon 36-187. Lektor i korektor: Milivoj Pilja. Nacrt korica: Irislav Mештrović.

PRAXIS FILOZOFSKI ČASOPIS
JUGOSLAVENSKO IZDANJE
ZAGREB, — JANUAR-APRIL 1969. GODINA VI BROJ 1-2

MARX I REVOLUCIJA

Ernst Bloch / Riječ na otvaranju Korčulanske ljetne škole 3
Rudi Supek / Marx i revolucija 6

REVOLUCIJA I MARX

Ernst Bloch / Marx kao mislilac revolucije 16
Herbert Marcuse / Carstvo slobode i carstvo nužnosti. Jedno preispitivanje 19
Milan Kangrga / Marxovo shvaćanje revolucije 25
Ernst Fischer / Uz pojam revolucije 35
Mihailo Marković / Pojam revolucije 39
Erich Fromm / Marxov doprinos poznavanju čovjeka . . . 54
Agnes Heller / Marxova teorija revolucije i revolucija svakidašnjeg života 65
Veljko Korać / Nekoliko savremenih zapažanja o savremenosti Karla Marxa 77
Ossip K. Flechtheim / Marx viđen futurološki 81
Kurt H. Wolff / Zagrade za Marxa 83
Kostas Axelos / Shema igre čovjeka i igre svijeta 85
Gajo Petrović / Filozofija i revolucija 89

POVIJEST I REVOLUCIJA

Branko Bošnjak / Povijest i revolucija. Odnos ideja i stvarnosti 96
Eugen Fink / Revolucija i svijest 103
Danko Grlić / Osam teza o djelovanju danas 108
Rudolph Berlinger / Subverzija i revolucija 114
Mihailo Đurić / Oblici istorijske svesti 121
Mihael Landmann / Pledoaje za otuđenje 131
Franc Cengle / Političko otuđenje i revolucija 149
Günther Nenning / Kršćanstvo i revolucija 155

Branko Despot / Revolucija rada 158
Howard L. Parsons / Tehnologija i humanizam 160
Ivan Kuvačić / Naučno-tehnički progres i humanizam . . . 179
Staniša Novaković / Dve koncepcije nauke i humanizma . . 183
Božidar Debenjak / Neka pitanja o revolucionarnoj antropologiji 187

REVOLUCIJA DANAS

Svetozar Stojanović / Mogućnosti socijalističke revolucije danas 190
Jürgen Habermas / Uvjeti za revolucioniranje kasnokapitalističkih društvenih sistema 205
Veljko Cvjetičanin / Suvremeni svijet i socijalistička revolucija 217
Norman Birnbaum / O pojmu političke avangarde u suvremenoj politici: intelektualci i tehnička inteligencija 227
Ljubomir Tadić / Socijalistička revolucija i politička vlast 244
Julius Strinka / Misli o demokratskom socijalizmu 254
Arnold Künzli / Protiv Parsifal-socijalizma 260
Heinz Lubasz / Marxova koncepcija revolucionarnog proletarijata 270
Iring Fetscher / O proizvođenju revolucionarnog subjekta samomijenjanjem 274
Vilmos Sos / Totalna revolucija 278
Mladen Čaldarović / Permanentna revolucija i revolucionarni kontinuitet 281
Zador Tordai / Revolucija i internacionalizam 287
Alfred Sohn-Rethel / Imperijalizam, era dvojne ekonomike 294

DOKUMENTI

Učesnici Korčulanske ljetne škole svjetskoj javnosti 307
Telegram učesnika Korčulanske ljetne škole drugu Titu 310
Russellova najava međunarodne konferencije o Čehoslovačkoj . . . 311
Izjava Russellove konferencije o Čehoslovačkoj 313
Danko Grlić / Marginalije uz Čehoslovačku i nove tendencije u socijalizmu 316

ODJECI

D.I. Česnokov / Zaoštravanje idejno-političke borbe i suvremeni revizionizam 325
Lubomir Sochor / Marksizam u današnjoj jugoslavenskoj filozofiji . . 338

KRONIKA

Gajo Petrović / Još dvije godine Praxisa 345

RIJEČ NA OTVARANJU KORČULANSKE LJETNE ŠKOLE

Ernst Bloch

Tübingen

Dragi prijatelji, zahvaljujem na vrlo prijateljskom pozdravu, u zemlji, uz koju se zahvaljujući »Praxisu« i zagrebačkom krugu već dugo osjećam vezan.*

Poziv, da održim predavanje ili pak pružim neki nadomjestak za svečani govor, došao mi je unekoliko iznenada te mu se ne mogu u potpunosti odazvati. Morate se dakle zadovoljiti s nekoliko impromptusa.

Centar onoga, oko čega naše misli, želje, nade i djela, ako nešto vrijede, kruže, uvijek je socijalizam. U njemu je najveće ime Marx, čiji se 150. rođendan upravo slavio. Kako stoji s Marxom, kamenom spoticanja za neprijatelje, i trajnim, usmjeravajućim postavljateljem problema za njegove prijatelje! On nije problem u smislu strašljivaca i oportunista, koji marksizam rado odbacuju kao balast, pa im tada ništa drugo ne preostaje

---

*) Peto zasjedanje Korčulanske ljetne škole s okvirnom temom MARX I REVOLUCIJA održano je od 14. do 24. VIII 1968. Otvarajući zasjedanje umjesto odsutnog predsjednika Škole R. Supeka (koji je zbog bolesti stigao na Korčulu u toku zasjedanja) G. Petrović posebno je pozdravio Ernsta Blocha. Tekst koji ovdje objavljujemo predstavlja Blochov odgovor na taj pozdrav. Nakon govora G. Petrovića i E. Blocha pri otvaranju je pročitan tekst R. Supeka »Marx i revolucija«. U toku dana što su slijedili rad Škole odvijao se u obliku predavanja, simpozijskih saopćenja i diskusija. Uz predavanja i saopćenja koja su doista pročitana na Korčuli, u ovom dvobroju objavljujemo i priloge autora koji su zbog bolesti otkazali sudjelovanje, ali su poslali tekstove (R. Berlinger, E. Fischer, E. Fromm), kao i priloge autora koji su sudjelovali na zasjedanju, ali su zbog preopsežnosti programa odustali od čitanja svojih priloga (M. Kangrga, G. Petrović). U rubrici »Dokumenti« objavljujemo dva teksta što su ih učesnici Škole donijeli na dan okupacije Čehoslovačke, kada je redovan rad Škole bio prekinut. Napominjemo da ćemo u idućem broju objaviti izvod iz diskusije. (Prim. red.)

doli njihova vlastita praznina i oportunistička prilagodba. Drugačiji su, razumljivo, oni pravi problemi, kakvi su nastupili u daljnjem praktičkom razvitku marksizma. Ovdje je nužna jedna tačna analiza. Zašto marksizam ima tako težak porod? Za razliku spram proboja građanske revolucije, dakle buržoazije, s parolom citoyena; to je doduše bila ideologija, ali ona je ipak uspjela, bourgeois se pomoću nje probio. Kako brzo je buržoaziji uspjela njena industrijska revolucija, njeno oslobođenje ličnosti — skupo plaćeno doduše emancipacijom poduzetnika, sigurno, ali i s relativnim liberaliziranjem, s okončavanjem suđenja vješticama i tome slične feudalno-klerikalne tmine. Zašto se ova revolucija tako dalekosežno probila, da je čak Bonaparte nije mogao spriječiti, nego je dobio počasni naslov, vojnik revolucije? Kako je lako tada bilo sve, kako sazrelo na vrijeme, ma kako i jako bilo otpadništvo od citoyena do bourgeoisa (prema Hölderlinovoj tužaljci u Hyperionu), ali usprkos tome ipak se desilo nešto, što je pravocrtno teklo dalje i nije moglo biti ugušeno strahovitom restauracijom nakon 1815: Naprotiv dođe 1848. A kada je 1848. opet bila ugušena, posredstvom Svete alijanse, koja je još uvijek živjela, s Fridrichom i Wilhelmom IV pruskim, s Franjom Josipom austrijskim, s carem, preobrazila se ova arhireakcionarna Austrija, Radetzkyjeva Austrija, u liberalnu bourgeois-državu, novo njemačko Carstvo moralo je čak pod Bismarckom uvesti opće, jednako, direktno i tajno pravo glasa, ovaj zahtjev Pavlove crkve u Frankfurtu 1848; to znači, građanska revolucija postala je neizbježnom. A imamo li mi slični blagoslov nakon 1918? Ta ne izranjaju li teškoće, za koje nije bilo ni najmanje prognoze? Nije li se marksizam mjestimice u staljinizmu promijenio, mogao promijeniti, sve do neprepoznatljivosti? Nije li se on i mjestimice promijenio do prepoznatljivosti? To je znanstveno pitanje, koje sociolozi i filozofi moraju postaviti hladno, *da bi poboljšali, mijenjali, našli pravu liniju. Ne skriva li se u ovoj Ne-paraleli spram tako brzo uspijevajuće građanske revolucije jedan veliki problem, upravo problem marksističke dijagnoze, koji se tiče njene potpunosti? Nije li to anomalija, da se kapitalizam koji truli, iako privremeno, oporavio, dok se socijalizam trajno i postojano nalazi u teškoćama? Je li ono, što se u staljinizmu desilo, moglo desiti i tako mnogostruko dalje dešava, početak proklamiranog odumiranja države? Dakle, toliko mnogo toga se ipak ne slaže u uobičajenoj dijagnozi i prognozi, pa ako kapitalizam truli, kako to da se onda hoće Zapad sustići, čak prestići?*

Upravo nam zbog toga ovi problemi tako silno bodu oči, jer znamo, pravilno zbrinuta budućnost pripada socijalizmu, marksizmu. Samo ovo pitanje opstoji: Je li on dakle već otpočeo? Ili je to tek prethodno čarkanje? Ili u Rusiji, koja nije poznavala nikakvu građansku revoluciju, nego samo svoj carizam, ima odviše historijske baze za reakciju, koja sprečava iskivanje zbiljske biti socijalizma? Ipak uvijek iznova eto proboja onoga, što

je u socijalističkoj revoluciji spoznato i što se u njoj htjelo, jedno proljeće u oktobru 1956. u Poljskoj — što je iz toga postalo, znamo doduše, ali sada i u Pragu, gdje je opet došlo do proloma bez sumnje iz odanosti socijalizmu, ne kapitalizmu.

To su dakle pitanja, pred kojima stojimo, koja su primjerena ekonomijskom i sociologijskom prelomnom vremenu, u kojemu Staro ne prolazi a Novo neće postati, iako je jednom i drugom odavna došao rok.

Još nešto spada k tome, na čemu se otpočetka *nije dovoljno radilo. Ja razlikujem u marksizmu dvije struje, jednu hladnu i jednu toplu struju. Marksizam hladne struje neobično je koristan, detektivski, detektorski u njemu se više ne može neko X prikazati kao Y, u njemu se zbiva ekonomijska analiza, u kojoj nema više nikakve sljeparije, nikakvog ideologijskog zastiranja čistih profitskih interesa, trijezan pogled kroz dosadašnje klasno društvo, shodno Marxovom stavu: »Ako se neka ideja sukobi s nekim interesom, svagda je ideja ta, koja se blamira.« To znači, revolucionarni proletarijat ne da se više ničim obmanjivati.*

To je hladna struja; no uz to ima u marksizmu nešto, što ima svoju moralnu pozadinu, koja zadire u fantaziju, i pomoću svog oživljavajućeg morala kao i fantazije sačinjava toplu struju u marksizmu. Ona je ta, koja izaziva revolucionarno oduševljenje, koja ljude tjera da ne prezirući smrt odu na barikade za prelaz iz carstva nužnosti u carstvo slobode, u kojem nasilje i moć mogu postati suvišni, u kojem vladavina nad osobama prelazi u upravljanje stvarima, te konačno ima mjesta za važnije brige što ih imamo, kad namjesto slobode zarade može nastupiti sloboda od zarade, kada dokolica i muza postaju sestre slobode. Provala jedne čežnje čovječanstva za svjetlom, od vremena proroka, Isusa, heretika, od vremena seljačkih ratova, njemačkih, talijanskih, francuskih, engleskih, svi vođeni jednim ciljem slobode, koji je lebdio pred očima, i koji doista nije imao samo moralnu pozadinu, nego je moćno zadro u fantaziju, religiozno obojen, ipak ne na to ograničen, ovaj prolom ide dalje, teče kroz 19. stoljeće, kroz veliku rusku literaturu, ukazuje se u Rosi Luxemburg kao osobi, u konkretnoj utopiji, koja se zove marksizam.

Preveo B. D.

MARX I REVOLUCIJA

Uvodna riječ

Rudi Supek

Zagreb

Slaveći 150-godišnjicu Karla Marxa, čovjeka toliko često optuživanog da je bio više prorok nego naučenjak, više utopista nego strogi analitičar društva, s lakoćom možemo utvrditi kako vjerojatno nikada u toku ljudske povijesti jedna epohalna misao nije tako brzo postala djelo, i djelo pitanje o misli, a dijalog djela i misli snažna osnovica povijesnog stvaralaštva, kao što je to slučaj s Marxovom misli. Ako iz sadašnjeg trenutka pogledamo sudbinu ove misli, tada se za ovih proteklih stopedeset godina s nekom čudnom pravilnošću otkriva da jedna trećina pripada sazrijevanju čovjeka i njegove misli, druga trećina utjecaju ideje na revolucionarni pokret, a treća trećina revolucionarnom obratu i izvlačenju povijesnih iskustava iz njega. I upravo u ovom trenutku, nabitom kritičkom refleksijom i novim revolucionarnim htijenjima, konfrontacija Marxove misli i revolucionarnog iskustva od Oktobra do danas postala je izvanredno aktualna.

Mnogo se do sada u povijesti marksizma raspravljalo o odnosu čovjeka prema njegovu djelu, te još više o odnosu djela prema njegovim društvenim plodovima, o sadržaju i smislu socijalističke revolucije. Mnogo puta su je razni teoretičari i političari pokapali kao neprimjenljivu ili zastarjelu, pa i sada u posljednje vrijeme kao »misao 19. vijeka«, a ipak je ova svaki put potvrđivala svoju životnost i suvremenost, te u svoj svojoj aktualnosti u studentskom i radničkom pokretu ovog proljeća u Evropi. Iako su spontanost i nove teme ovoga zbivanja zbunile neke marksiste, navikle na prošle revolucionarne sheme nije teško spoznati da su u pitanju neki novi oblici društvenih protivurječnosti koje je Marxova misao anticipirala.

U stvari, revolucionarna kretanja u Evropi, podjednako u kapitalističkim kao i u socijalističkim zemljama, pokazuju da se socijalistička revolucija sve više vraća u tok i okvir izvornih Marxovih predviđanja. Nisu li Marxovi protivnici likovali, doduše s kiselim osmijehom na licu, ukazujući na činjenicu da se socijalistička revolucija nije odigrala, u skladu s njegovim predviđanjima, u kapitalistički najrazvijenijim zemljama, nego naprotiv u socijalno i ekonomski zaostalim zemljama, kao što su bile Rusija, Kina, Kuba ili Jugoslavija? Iz ove činjenice su neki izvlačili zloban zaključak da je socijalistička revolucija samo jedna »metoda industrijalizacije za nerazvijene zemlje«! U razvijenim evropskim zemljama ili u Sjedinjenim Američkim Državama ona nema što tražiti.

Istina, u ovom se pogledu Marxovo predviđanje nije ispunilo. Ali, pod uvjetom da socijalističku revoluciju tumačimo u užem smislu, naime kao preuzimanje vlasti od strane proletarijata, a ne kao povijesni preobražaj društva, te da u vezi s time diktaturu proletarijata ili »prelazni period« ograničimo na političku revoluciju, a ne i na socijalnu revoluciju. Kako politička revolucija traži redovito manji vremenski interval od socijalne revolucije, to je moguće da naprednija društva, iako su kasnije provela socijalističku revoluciju u njenom političkom vidu, preteknu »povijesnu avangardu« u fazi socijalne revolucije koja pretpostavlja pozitivnu izgradnju socijalističke zajednice, a to znači i razvijenije socijalne ekonomske i kulturne preduvjete. U tom smislu je Lenjin izrekao misao da će zapadnoevropske zemlje »odmah preteći Rusiju«, iako će kasnije podići socijalističku revoluciju. Međutim, za nas je u teorijskom pogledu važnije da primijetimo kako Marxa nipošto ne bi smetale ovakve »povijesne devijacije« budući da nikad nije stajao na gledištu mehaničkog odražavanja baze u društvenoj nadgradnji, već je povijesno djelovanje tumačio kao izraz svjesne, aktivne, stvaralačke ljudske prakse, koja je upravo u Oktobarskoj revoluciji našla svoj najviši izraz, pa bi je kao takvu s oduševljenjem pozdravio.

Ono što bi Marx sasvim sigurno ocijenio kao »povijesnu devijaciju« jest kasnije od Staljina postavljena teza da su Oktobarska revolucija i sovjetski socijalizam, kao najvjerniji izraz marksizma-lenjinizma, jedini i obavezni uzor i model za sve druge socijalističke revolucije. Znamo da je ova teza, nakon žalosnog iskustva s napadom Informbiroa na jugoslavenski socijalizam, bila općenito napuštena, te je prihvaćeno shvaćanje o raznim putovima u socijalizam prema posebnostima pojedinih zemalja, a to znači u skladu sa stupnjem njihova socijalnog, ekonomskog, političkog i kulturnog razvitka. Iako ovaj princip još uvijek nailazi na otpor kod staljinista i maoista, pa i kod onih koji su ga se načelno odrekli, njegova primjena ne ide tako lako, kao što pokazuje posljednji primjer sa Čehoslovačkom. Ipak, ovaj princip moramo smatrati definitivnom tekovinom teorije marksizma o revoluciji.

Ovaj princip istovremeno sadrži pitanje koje se odnosi na oblik »političke revolucije« i na oblik »socijalne revolucije«, jer jedan i drugi vid sačinjavaju idejno jezgro revolucionarnog pokreta. Zavisi od stupnja, što ga je dosegao društveni razvitak u jednoj zemlji, kakav će biti odnos između političke i socijalne revolucije, odnosno sama priroda diktature proletarijata. Ovdje moramo sa žaljenjem utvrditi da nakon Lenjinove »Države i revolucije« nemamo za današnje uvjete, i na osnovu dosadašnjih iskustava, jednu zadovoljavajuću teoriju diktature proletarijata, odnosno »prelaznog perioda« od kapitalizma u socijalizam, tako nam teorija u ovom slučaju nije potrebna samo kao sistematizacija već prijeđenog iskustva nego i kao »vodilja za akciju«.

Marx je odbacio »socijalnu revoluciju sa političkom dušom« *(izmjenu klasnih odnosa uz održavanje buržoaskog tipa vlasti u obliku države) i suprotstavio joj »političku revoluciju sa* socijalnom dušom«*) (preuzimanje buržoaske vlasti radi izgradnje socijalističke zajednice koja po svojoj organizaciji negira buržoasku vlast — teorija o »odumiranju države«). Iza ove pojednostavljene formulacije kriju se veoma složeni i protivurječni procesi. Na primjer, dosadašnje iskustvo pokazuje da socijalno-ekonomska nerazvijenost zemlje, pored nekih objektivnih faktora, kao što je imperijalistička ugroženost, i nekih subjektivnih faktora, kao što je monopolizam vlasti ili takozvani »kult ličnosti«, pogoduje tome da socijalistička revolucija održava i njeguje preko mjere svoju »političku dušu« u klasičnom buržoaskom obliku, što onda nužno rađa etatizam, birokratizam ili tehno-birokratizam sa svim njihovim negativnim posljedicama.*

Lenjin nije zaboravljao na »socijalnu dušu« socijalističke revolucije, ali je smatrao da treba najprije političkim sredstvima za nju izgraditi društvene preduvjete. Tako je 1921. godine u diskusiji s »radničkom opozicijom« (Šljapnikov) odbio njezin zahtjev da se tvornice predaju na upravljanje radnicima, odnosno sindikatima, zbog njihove malobrojnosti i neobrazovanosti (»Tko bi upravljao od radnika? Nekoliko tisuća na Rusiju, i to je sve.«) Međutim, Lenjin nije odbacio ideju radničkog samoupravljanja. On je pokušao da opiše društvene uvjete kad će ono postai aktualno. Smatrao je da će ti uvjeti u ekonomskom pogledu biti ispunjeni kad »u sitnoj proizvodnji i privredi te u zemljoradnji ostane manji dio od polovine (pučanstva) u naseljima i narodnom gospodarstvu« (Sočinjenija, sv. 32 str. 80). Ovo su vrlo široko postavljeni uvjeti, jer podrazumijevaju sovjetizaciju polovine privrede, što je Sovjetski Savez već odavno prevazišao. No u staljinskoj epohi ova je ideja sasvim »zaboravljena« i na njeno mjesto je stupila teza o stalnom »jačanju države« u toku socijalističke izgradnje društva. »Politička duša« socijalističke revolucije sve je više postajala i njezino tijelo.

Kod nas se javilo shvaćanje da diktatura proletarijata ili »prelazni period« obilježuje jednu početnu ili »nižu fazu«, koja

se odvija u znaku političke revolucije (sa koncentracijom političke moći u državi i centralizirane planske privrede također pod kontrolom države), i jedna »viša faza«, koju obilježuje decentralizacija političkog i privrednog sistema u vidu društvenog i radničkog samoupravljanja. Tako bi »viša faza« označavala prijelaz k socijalnoj revoluciji, odnosno izgradnji samoupravne socijalističke zajednice. Ovaj prijelaz, u svakom slučaju, nije radikalan do te mjere da ne bismo vidjeli kako se i nadalje i u toj »višoj fazi« zadržava i državna organizacija i parlament kao vid takozvane »reprezentativne demokracije«, dok radničko samoupravljanje ostaje samo na horizontalnoj plohi društvene organizacije, i ne ide od baze do vrha, što bi pretpostavljalo kao vrhovni organ vlasti Kongres radničkih savjeta. Realnije je stoga shvaćanje da je ovaj prelazni period, kao i sama diktatura proletarijata, jedna protivurječna tvorevina u kojoj traju oblici stare organizacije vlasti i rađaju se oblici nove vlasti, istinski demokratske, to jest »participativne ili direktne demokracije«. Postoji dualizam stare i nove organizacije društva, protivurječno miješanje oblika političke revolucije i socijalne revolucije. Kao opće pravilo možemo jedino uzeti da će oblici političke vlasti uzmicati pred oblicima socijalističke samoupravne zajednice to brže što će jedno društvo biti socijalno, ekonomski i kulturno na višem stupnju razvitka.

Zašto smatramo da je teorija o nužnom slijedu dviju faza — etatističke i samoupravne — pogrešna? Prije svega zbog toga što bi ona nametnula etatistički oblik socijalističkog društva, sa svim njegovim popratnim pojavama, kao početni oblik društvenog razvitka kroz koji su prisiljene proći sve zemlje. Takvo je shvaćanje očito mehanističko i nipošto ne odgovara dijalektici povijesnog kretanja. Revolucionarno kretanje nije unilinearno i stereotipno. Ono je prije spiralno i cikličko, tako da pokreti na višem stupnju razvitka počinju tamo gdje su prethodni već stigli, preuzimajući njihova dostignuća u završnoj fazi i započinjajući svoje vlastito kretanje na jedan originalan način, ali sa daleko većim ubrzanjem k onim oblicima koji odgovaraju višem stupnju razvitka. U tako shvaćenom revolucionarnom kretanju prirodnije je pretpostaviti da će politička revolucija započeti istovremeno sa socijalnom, da će radničko samoupravljanje kao društvena osnova koincidirati sa političkim preuzimanjem vlasti, sa samom političkom revolucijom. Što više, socijalistička se revolucija mora pred čovječanstvom legitimirati u svojim pozitivnim dostignućima, a ne samo političkom negacijom starog poretka. Stoga će ona na prvom mjestu isticati samoupravljanje kao svoj neposredni program, pa će taj program čak u izvjesnom okviru, kao dio borbe za vlast, sprovoditi. Da budemo sasvim razumljivi: za razvijene evropske zemlje ideja samoupravljanja nije samo vizija socijalističke revolucije nego je neposredni program radničkog pokreta za postepeno osvajanje vlasti ili za stvaranje uvjeta za socijalističku revo-

luciju. Radi se, naravno, o jednoj ne reformističkoj nego ofenzivnoj strategiji koja unoseći socijalističke oblike, makar u ograničenim sektorima i oblicima, u građansko društvo priprema podlogu za socijalističku revoluciju. Zato mislimo da na ideju samoupravljanja, koji se pojavila u posljednjim studentskim i radničkim pokretima u zapadnoevropskim zemljama, valja gledati, ne kao na utopiju, nego istovremeno kao na cilj socijalističke revolucije i kao na element strategije radničkog pokreta u predrevolucionarnim zbivanjima. Što nam daje pravo da tako mislimo?

Zahvaljujući ubrzanom razvoju znanosti i tehnike industrijalizacija je izazvala duboke promjene u strukturi društva, u ljudskim odnosima i društvenoj svijesti. Ove promjene svestrano je analizirala moderna sociologija i nije potrebno na njima se zadržavati. No, u vezi s tim želimo istaknuti, prvo, da je Marx mnoge situacije visokoindustrijski razvijenog društva anticipirao u svojim zrelim spisima baveći se problemom odnosa nauke i tehnologije, mašinizacije i proizvodnje, pa možemo mirne savjesti reći da Marx nije samo mislilac kapitalizma, koji odgovara zanatlijskoj i mehaniziranoj fazi razvoja industrije, nego je on mislilac i epohe automacije. Put u revoluciju kod Marxa ne vodi samo preko »pauperizacije radničke klase« nego isto tako i preko »društva obilja« koje je za Marxa prirodna posljedica razvitka, samog kapitalizma, ali koje ga vodi do njegovih posljednjih mogućnosti i do takvih nutarnjih protivurječnost na kojima se ono nužno slama.

Govoreći o razvitku »velike industrije« Marx kaže da »stvaranje pravoga bogatstva manje zavisi od radnog vremena i kvantuma primijenjenog rada koliko od moći činilaca koje stavljamo u pokret za vrijeme radnog vremena, a koji i sami — njihova powerfull effectiveness — ne stoje ni u kakvom odnosu s neposrednim radnim vremenom koliko ih stoji njihova proizvodnja, već su više zavisni od općeg stanja znanosti i napretka tehnologije ili primjene ove nauke na prozvodnju« (Grundrisse, str. 592). Automatizacija potiskuje manuelni rad, tako da eksploatacija istoga, odnosno »krađa tuđeg radnog vremena, na čemu počiva sadašnje bogatstvo, izgleda bijedno nasuprot ovoga nanovo razvijenog a koje stvara sama velika industrija« (ibid.). Sam rad je postao »apstraktan«, jer se svodi na nadgledanje i usmjeravanje. Razlike između manuelnog i intelektualnog rada sve više iščezavaju. »Višak radne mase *prestao je biti uvjet za razvitak općeg bogatstva, isto tako kao što i* nerad malog broja *za razvitak općih moći ljudske glave« (ibid., str. 593, potcrtao Marx). Radno vrijeme se skraćuje i oslobađa se »slobodno vrijeme«, koje stoji podjednako svima na slobodnoj upotrebi — za rad glave.*

Osnovno protivurječje kapitalizma se i sastoji u tome što je prisiljen smanjivati »nužno radno vrijeme« da bi ga umnožio u obliku suvišnoga; postavlja stoga suvišno (vrijeme) kao

uvjet — question de vie ou de mort — za nužno (vrijeme)« (ibid.). Težište se tako pomiče sa čovjeka proizvođača na čovjeka potrošača, jer kapitalizam nužno nastoji »suvišno« ili »slobodno« čovjekovo vrijeme podrediti interesima profita, stvarati i manipulirati čovjekove potrebe u skladu sa zahtjevima robnih odnosa. Oblikovati u čovjeku »vještačke potrebe« kako bi što više podjario potrošnju u skladu sa masovnom proizvodnjom potrošačkih dobara.

Tako dolazi do jednog novog sukoba između kapitalizma i humanizma, sukoba koji po Marxovoj ocjeni vodi nužno do sloma kapitalističke proizvodnje. Nadovezujući na misao da je »višak radne mase prestao biti uvjet za društveno bogatstvo«, nastavlja: »Time se slama proizvodnja koja počiva na prometnoj vrijednosti i neposredna materijalna proizvodnja samo uzgred zadržava oblik oskudica i protuslovnosti. Tome odgovara slobodni razvitak individualnosti, i zbog toga ne samo smanjivanje nužnog radnog vremena radi viška rada, nego uopće smanjenje nužnog rada društva do jednog minimuma, koje tada odgovara umjetničkom, naučnom, itd. obrazovanju pojedinaca pomoću slobodnog vremena i za sve stvorenih sredstava« (ibid, str. 593). Oslobođeno vrijeme trebalo bi da služi svima za više obrazovanje, kao i potrebna sredstva za to. Ekonomija se stavlja u službu humanizma. Ove ideje »zrelog Marxa«, pisca »Kapitala«, možemo naći u bezbroj varijacija, pa je stoga teza nekih marksista o »teorijskom anti-humanizmu« »zrelog Marxa« očita besmislica.

Dvije ideje dominiraju u ovoj analizi visokoindustrijski razvijenog društva. Prva je ideja da je rad najamnog radnika kao bitni izvor društvenog bogatstva, u klasičnoj političkoj ekonomiji, ustuknuo pred »radom« samog industrijskog procesa, — kao posrednika između čovjeka i prirode, — a koji oličuje znanstveno i tehničko iskustvo »društvenog čovjeka«, kolektivnog naučnog iskustva i tehnološke primjene, tako da je u toj vrsti rada utvrđivanje individualnog »radnog vremena« postalo beznačajno. »U ovoj preobrazbi (prirode) nije više niti neposredni rad, što ga vrši čovjek sam, niti vrijeme koliko on radi, već je prisvajanje njegove opće vlastite proizvodne moći, njegovo razumijevanje prirode i vladanja njome pomoću njegova postojanja kao društvenog bića — jednom riječju, razvitak društvenog pojedinca — ono što se javlja kao veliki stup-nosač proizvodnje i bogatstva« (Grundrisse, str. 593). Znamo da je proizvodna moć, prema proračunu Fourastié-a, u posljednjih stotinu godina porasla za kojih stotinu puta u industriji, a za kojih deset puta u poljoprivredi, te da je taj porast proizvodne moći prije svega uvjetovan napretkom znanosti i tehnologije. Istina je, međutim, da oni koji stvaraju ovaj napredak, naučni radnici i tehnički kadrovi, nemaju nikakve riječi u proizvodnji i raspodjeli stvorenog bogatstva. Marx sasvim logično iz ove situacije, ali i na osnovu drugih svojih ideja, izvlači zaključak o kolektivnom rukovođenju proizvodnjom. Više je nego očito da se u modernim auto-

matiziranim tvorničkim gigantima nikakav individualno vlasnički odnos ne može uspostaviti, niti na osnovu prethodno nagomilanog kapitala, niti na osnovu »nužnog radnog vremena« zaposlenih ljudi u njemu. Takve proizvodne organizacije pripadaju čitavome društvu, a rukovođenje njima onima koji odgovaraju za njihovo funkcioniranje.

Druga Marxova ideja odnosi se upravo na rukovođenje ovim velikim proizvodnim organizacijama. Osnovna protivurječnost čitavog razvitka kapitalizma leži u tome da se rad sve više podruštvljavao kao oblik koordinacije i organizacije proizvodnih funkcija, a da se radnik i, kako kaže Marx, čovjek u njemu sve više usamljivao, *da je taj isti proces doveo do potpunog rastvaranja ljudske zajednice. Ova protivurječnost se razrješuje uspostavljanjem ljudske zajednice na razini proizvodnog procesa. Naravno, i ne samo na toj razini! Ona pogađa čovjeka u cjelini. Razvitak proizvodnih snaga vodi i do svestranosti ljudskih moći i potreba, do čovjekovog obogaćenja. Ali u uvjetima građanskog društva istovremeno i do otuđenja tih moći i potreba. »U buržoaskoj ekonomiji — i epohi proizvodnje koja njoj odgovara — izgleda ovo potpuno razrađivanje čovjekove nutrine kao potpuno ispražnjenje, ovo univerzalno opredmećivanje kao totalno otuđenje, i razaranje svih određenih jednostranih ciljeva kao žrtvovanje samosvrhe jednom čisto izvanjskom cilju«. Znamo da se uzrok tog općeg otuđenja čovjeka nalazi, kako u opredmećenju društvenog bogatstva (kapital, tvornice, itd.) kao njemu strane sile kojom on individualno ne vlada, tako i u načinu kako će te potrebe zadovoljiti, jer njime manipulira u njegovoj najdubljoj ljudskosti. Na ovome mjestu Marx izriče jednu misao koja je podjednako značajna za građanski kao i socijalistički svijet:*

»Buržoaski ekonomi toliko su zaglibili u predodžbama jednog određenog povijesnog stupnja razvitka društva, da njima nužnost opredmećenja (Vergegenständlichung) *društvenih sila ra da izgleda neodvojiva od nužnosti* otuđenja *(Entfremdung) istih nasuprot živoga rada. Ali se ukidanjem* neposrednog *obilježja živog rada, kao naprosto* pojedinačnoga, *ili kao naprosto nutarnjega, ili kao naprosto vanjski općenitoga, s pojavom djelatnosti pojedinaca kao neposredno općenitih ili* društvenih, *oduzima se opredmećenome momentu proizvodnje ovaj oblik otuđenosti; one će biti postavljene kao vlasništvo, kao organsko društveno tijelo, u kojemu se pojedinci reproduciraju kao jedinke, ali kao društvene jedinke« (Grundrisse, str. 716). Uvjet ukidanja otuđenja je, dakle, promjena u vlasništvu nad sredstvima proizvodnje. »Isto je tako lako uvidjeti, kaže Marx, da strojevi neće prestati da budu činioci društvene proizvodnje, čim su, npr., postali vlasništvo udruženih radnika. U prvom slučaju (kapitalističkog vlasništva, RS) također je i distribucija, koja* ne pripada *radnicima, isto tako preduvjet na najamnom radu zasnovane*

proizvodnje. U drugom slučaju izmijenjena raspodjela proizlazila bi od izmijenjene, *nove osnove proizvodnje koja je tek u povijesnom procesu morala nastati« (ibid., podvlačio Marx).*

Misao je savršeno jasna: promjena u onom što danas zovemo tehnološki nivo proizvodnje, tj. sa mehanizacijom i automatizacijom, stvorila je takvu osnovu u proizvodnim odnosima (podruštvljenje radnih operacija) da se na njoj može pojaviti i novi oblik vlasništva i raspodjele koji sada pripada »udruženim proizvođačima« ili radničkom samoupravljanju. Ovu misao ne treba shvatiti sasvim mehanički, naime da se zahtjev za samoupravljanjem ne javlja i na nižoj tehnološkoj osnovi, na zanatlijskom ili mehaniziranom nivou industrijske proizvodnje. Misao je dijalektičke prirode, jer ukazuje da se ovaj zahtjev za podruštvljenjem rada javlja na jedan spontan i gotovo neizbježan način kod proizvođača. Nije li najbolji dokaz ove spontanosti, odnosno korespondencije objektivnog položaja proizvođača i oblika društvene svijesti, činjenica da se danas u visoko razvijenim zemljama sve više postavlja ovaj isti zahtjev u sindikalnom pokretu kako manuelnih tako i intelektualnih radnika, pojava kojoj neke radničke stranke, kao što znamo, ne posvećuju dovoljnu pažnju.

Razlog tome neshvaćanju leži, kao što znamo, još uvijek u onoj, ne toliko Marxovoj koliko Grossmanovoj i Staljinovoj teoriji progresivne pauperizacije radničke klase kao preduvjeta socijalističke revolucije u toku razvitka samog kapitalizma. Pauperzacija se tumačila vulgarno-ekonomistički, a ne u skladu sa Marxovom teorijom otuđenja. Zaboravljalo se na njegovo upozorenje, koje on ističe upravo kad analizira razvojne tendencije najrazvijenijeg kapitalizma:

»Mi imamo sada (u kritici političke ekonomije, RS) posla samo sa neposrednim proizvodnim procesom. No, promatramo li građansko društvo u njegovoj cjelini i veličini, tada se pojavljuje uvijek (!) kao konačni rezultat društvenog proizvodnog procesa samo društvo, tj. čovjek sa svojim društvenim odnosima« (ibid. str. 600).

Sve veća integriranost društvenih funkcija kako u proizvodnji tako i u općoj društvenoj organizaciji, danas daleko manje dozvoljava nego u toku 19. vijeka da područje proizvodnje uzmemo izolirano od čitava društvenog kretanja, jer ne samo da su znanost i proizvodnja, proizvodnja i potrošnja, potrošnja i kultura, kultura i politika, postale neodvojivi dijelovi jednog općeg društvenog proizvođenja, nego se i sama svijest suvremenog čovjeka nužno kreće u svim ovim oblastima, te na isti način nalazi u njima razloge za vlastitu degradaciju i za pobunu protiv nje. Tako se nužno i proširila oblast revolucionarnog htijenja i djelovanja, iako toj proširenoj osnovi revolucionarnih virtuelnih energija niti izdaleka na zadovoljavajući način ne odgovara suvremena revolucionarna teorija onako kako je zastupaju radnički pokreti ili radničke partije. Još uvijek nemamo zadovolja-

vajući odgovor na pitanje: koji su to sve elementi razvijenog društva, objektivni i subjektivni, koji ulaze u socijalnu i političku revoluciju, na koje se progresivne snage moraju osloniti, ne samo u kapitalističkom nego također i u socijalističkom društvu, kad je ono iz »društva oskudice« prešlo u »društvo obilja«?

Jedan od tih elemenata, od prvenstvenog značaja, jest svakako i ideja društvenog i radničkog samoupravljanja! Kakav je njezin značaj za suvremeni radnički pokret? Što su nam u tom pogledu pokazali nedavni studentski i radnički pokreti u Evropi?

Ideja se samoupravljanja prividno čudnom koincidencijom javila spontano i u radničkom i u studentskom pokretu, najjasnije u nedavnim događajima u Francuskoj. Iako nikakve uže koordinacije između ovih pokreta nije bilo, vidjelo se da postoji konvergencija u ciljevima: zaposjednuvši tvornice radnici su tražili upravljanje njima; zaposjednuvši fakultete studenti su tražili da ih se ne pretvara, pomoću jednostrane izobrazbe (»fachidiotizam«), u pomagače onih koji to radnicima sprečavaju. Radnički je proletarijat našao saveznika u intelektualnom proletarijatu, u onom dijelu »podruštvljenih proizvodnih snaga« koje se tek spremaju za proizvodnju, koje nužno istupaju protiv »sistema« kao takvog i sa kojim razvijeno društvo kao sa novom pojavom mora sve više računati, a također i radnički pokret.

Ideja samoupravljanja, kod jednih i drugih, uperena je bila protiv goleme koncentracije i monopolizma društvene moći koju danas predstavlja sprega velikih proizvodnih snaga i države, protiv etatizma, birokratizma i tehnokratizma, protiv providnog formalizma i nemoći parlamentarne demokracije, a za oblike »neposredne demokracije«, za društveno samoupravljanje, za samoupravni socijalizam.

Izvanredno je važno da je prvi put došlo do otvorene pobune protiv velikih društvenih »posrednika« (posjednika masovnih sredstava komunikacija), koji su na području oblikovanja društvene svijesti i kulturnih potreba potpuno sebi podredili ulogu stvaralaca kulturnih dobara i građana kao njihovih potrošača ili primalaca, podredili ih da bi njihovom sviješću i potrebama manipulirali u cilju njihovog udaljavanja i stvarnog otuđenja kao građana, koji su pozvani da odlučuju o svojoj sudbini, i kao ljudi sa potrebama. Izopačenje društvene svijesti ide usporedo sa izopačenjem individualne svijesti. Stoga je čovjekovo »slobodno vrijeme« postalo isto toliko predmet revolucionarne akcije kao i čovjekovo »radno vrijeme«. Socijalna revolucija je danas nedjeljiva u akciji proletarijata od kulturne revolucije, od »proizvodnje čovjeka sa svim njegovim društvenim odnosima«!

Zanimljivo je da ova nova »revolucionarna situacija« koja se rađa sve izrazitije u razvijenom građanskom društvu (a i socijalističkom), sa raznovrsnim i mnogostranim temama socijalne revolucije kao neposrednog dijela političke revolucije, nije naći-

nila marksizam nemoćnim u susretu sa novim pojavama, već je naprotiv pomogla njegovoj punoj afirmaciji, rehabilitaciji njegove autentičnosti.

Doista, raznovrsne pozitivističke varijante marksizma, a naročito ona koja se oblikovala u periodu staljinističke vladavine, pokazale su se potpuno nesposobne da se uhvate u koštac sa novim pojavama, da ih objasne i iskoriste kao elemente revolucionarnog htijenja i kretanja. Pozitivistički marksizam nije sposoban za to jer mu manjka bitna dijalektička dimenzija u kojoj se odigrava ova socijalistička revolucija, a to je humanistička i antropološka osnova marksizma, pomoću koje je jedino moguće objasniti složenu dijalektiku klasne borbe, oblikovanja socijalističke zajednice i komunističke ličnosti, dijalektike koja u političku stranu socijalističke revolucije unosi sa humanizmom i personalizmom »socijalnu dušu« socijalističkog preobražaja društva, koja etatistički kapitalizam i etatistički socijalizam zamjenjuje samoupravnim socijalizmom.

MARX KAO MISLILAC REVOLUCIJE

Ernst Bloch

Tübingen

Tema: »Marx kao mislilac revolucije«. Pobunâ ili bar nezadovoljstva bilo je u svako vrijeme, mnogo premalo! Na deset revolucija dolazi sto tisuća ratova; pa ipak, bilo je deset revolucija, petnaest ili dvadeset, što više to bolje, — ali prvi tko je revoluciju *mislio* bio je Karl Marx. Ovdje sad imamo slijedeća pitanja, koja bih rado u formi teza sam popratio upitnikom.

Prvo, riječ nezadovoljstvo. Nezadovoljstvo nije rijetko, posvuda je rašireno, i bez sumnje bolje je od ničega. Što je s njime kao s jednim ponajprije psihičkim stanjem? Kako stoji s njime, kakav je put do pobune, i nije li nezadovoljstvo već nešto vrlo dobro i jako važno, prije svega u naše dane, kada se doduše još ne zna *tačno* i još nije formulirano — mislim na studentske nemire — što se hoće, ali se vrlo jasno zna što se neće.

Kada se neka granica osjeti, ona je već prekoračena. Miš, koji trči naokolo u svojoj mišolovci, uhvaćen, i ne nalijeće na zid, taj uopće pravo ne primjećuje da je uhvaćen. Ali uhvaćenik, koji pesnicom bubnja po zidovima, taj je zidove već prekoračio. On još nije slobodan, ali on usprkos tome transcendira ka slobodi. Bar ovaj ekstremni izraz nezadovoljstva ne može nam se oduzeti. No nezadovoljstvo pak, samo se po sebi razumije, nije dovoljno. Čovjek ne mora samo znati što neće, nego je u tome naravno implicirano, a to se mora iznijeti i reflektirati, što se pozitivno *hoće*. Marx je prvi veliki mislilac nezadovoljstva, koji je ujedno postavio bliže ciljeve, srednje ciljeve, nikada ne zaboravljajući daleki cilj, koji je u svemu impliciran, dakle, uspostavljanje odnosa u kojima čovjek prestaje biti potisnuto, iščezlo, prezira dostojno, zaboravljeno biće (kraj »Uvoda za kritiku Hegelove filozofije prava«). To nije formulirano samo negativno, nego vrlo pozitivno. Ovdje biva skok iz carstva nužnosti u carstvo slobode razgovjetan, čak s

plakatskim pokličem i ujedno s filozofijskom oštrinom. Tačka, u kojoj je Marx nezadovoljstvo reflektirao bila je protivurječje u dvojakom obličju: u obličju subjektivnog faktora i obličju prije svega objektivnog faktora, čime su psihologiziranje revolucije i isključiva apstraktna utopija odbačeni. Subjektivno protivurječje jest ono, koje aktivno protivurječi, objektivno protivurječje razvija se iz neprimjerenosti prestarjelih produkcijskih odnosa produktivnim snagama. Potonje je osnovno protivurječje, koje je u socijalističkoj revoluciji Marx prikazao s najvećom oštrinom i tačnošću i koje *ni u čemu* nije zastarjelo. Brbljalo se o njemu ne znam koliko i ma koliko ono bilo prikrivano, ma koliko se još isporučivalo novog buji-paji socijalnog partnerstva, prije svega u Saveznoj republici, ovo osnovno protivurječje nije iščezlo. Ako riječi izrabljivač, izrabljivani nisu više en vogue i možda također, uslijed lukavosti kasnokapitalističkog društva, više ne odgovaraju u potpunosti, sve dolje do osiromašenja proletarijata, to je Brecht, s velikom jednoznačnošću predložio drugačiju antitezu, koja je modernija, više up to date, a sadrži tačno isto, namjesto izrabljivači i izrabljivani predložio je on da se kaže: poduzetnici i poduzeti. A poduzeti jesu oni isti bijedni psi kao prije proletarci. Oni su samo dobili ljepše ime. Fakat izrabljivanja i ukradenog viška vrijednosti nije nikakav balast, koji se može baciti preko palube, nego osnovno otkriće, koje hegelovsku dijalektiku nije samo postavilo na noge, nego ju je naučilo marširati.

Tome pridolazi nešto drugo, što je također još ušlo u dijalektiku kod Marxa, naime, na začuđujući način jedan leibnizovski motiv. Leibniz piše 1702. pismo, koje se tiče Mariottovog zakona — zakon plinskog pritiska na vanjski zid, još bez zagrijavanja. Time što masa plina tlači i pritiskuje vanjski zid, ima ona već svoju budućnost u sebi, to znači svoje oslobođenje u sebi, a ova se budućnost razaznaje kao pritisak na vanjski zid s konačnim efektom, da se vanjski zid rasprskava. Ovaj stav u Leibnizovom pismu postao je motto jedne utopije Merciera u 18. stoljeću, o godini 2420. ili tako otprilike, dakle kao socijalna prognoza. Ovaj Mercierov spis Marx je čitao, a njegov leibnizovski motto temeljem je Marxovog stava, nasilje je primalja društva, svakog društva, koje je bremenito novim društvom.

Ovdje se javlja drugi problem, problem nasilja, koji se sasvim naročito dijelom iz ne posve neprovidnih interesa prikazuje kao glavna stvar. Kako stoji s nasiljem, ako je ono izraz opravdanog ogorčenja? Tu se upliće policija, ali ako nasilje vrši sama policija, tada to ne treba da bude nikakvo nasilje, jer vlast ima naravski već od Pavlovih vremena svoju batinu i mač od Boga. Ako tome nasuprot potlačeni posegnu za visokouzrokovanom obranom, tada to, oni koji vladaju nazivaju nasiljem, s licemjernim negodovanjem i čistom lombardiranom propovijedi na gori. Propovijed na gori — Isus je rekao i druge stvari: »Nisam došao donijeti mir nego mač«, ili: »Došao sam vatru

zapaliti i htjedoh da već gori«. Sigurno, kada bi išlo bez nasilja, toliko bolje. Ako je zrelost odnosa toliko uznapredovala, da se samo mora otkloniti ova slučajna smetnja, da bi sve dospjelo u najbolji tok, kako su Marx i Engels krajem 19. stoljeća još vjerovali — oni koji su gotovo svaki čas očekivali veliki lom, kako se tada govorilo, tada razumljivo nije potrebno nikakvo nasilje, tada bi se morala otkloniti samo vještačka smetnja i ono zastarjelo, često već prestarjelo, mora biti stavljeno na slobodu. Tako jednostavno to danas više zacijelo ne izgleda. Ne mora se nažalost udaljiti samo nasilje policije, nego uz to i poneka objektivno-realna magla u odnosima, kako bi se i heretički spremno za boj bilo primaljom carstvu slobode.

Treće pitanje, četvrto, peto, teško je nažalost dogledati kraja pitanjima, koja nas obasipaju, koja su do nas došla snagom objektivno-realne magle, koju trenutno imamo u društvenim odnosima koja će se zacijelo dići, u to nema nikakve sumnje. Dakle pitanja ove vrste ima dovoljno, prije svega i pitanje o ulozi cilja i krajnjeg cilja. Time se ne misli samo sindikalni rad, postepeno poboljšavanje satne nadnice. Ne mora li posvuda ono *uopće* onoga što socijalizam hoće biti prisutno, da bliži ciljevi ne postanu dosadni i prije svega ne postanu oportunistički, a ono drugo, vatra da se zaboravi? Oduševljenje, entuzijazam, veliko gibanje, najpraviji osjećaj mladosti, jednog boljeg Kuda, jednog Uopće onoga što hoćemo imati, oni lebde u zraku i u cijeloj marksističkoj diskusiji nakon 1918. nisu došli dovoljno do izražaja, prepušteni su neprijateljima, nacistima, eklezijastičkoj propagandi. Prastara socijalistička zemlja bila je ovdje ostavljena neprijatelju. To se mora reflektirati, ne više neposredovano, u apstraktnoj utopiji, nego s onim, Marxom otvorenim Novumom jedne konkretne utopije. Utopije koja time što je konkretna ne prestaje biti utopija, nego je samo prestala biti tlapnjom te izaziva veliku dugu, koju je Thomas Münzer, koju su svi veliki revolucionari vidjeli pred sobom, kao dugu mira, konačno mir među nama, bez lošeg ukusa, bez sagnjilosti i izdaje na frontovima. Dakle ono što sam nazvao toplom strujom marksizma, to isto tako ne bi bila neka tema za diskusiju, nego za živo zajedničko promišljanje.

Zahvaljujem vam.

Preveo B. D.

CARSTVO SLOBODE I CARSTVO NUŽNOSTI. JEDNO PREISPITIVANJE

Herbert Marcuse

San Diego

Bilo mi je vrlo drago kad sam čuo da je moj prijatelj Norman Birnbaum u svom predavanju jutros govorio o utopijskim pojmovima i o načinu na koji su navodno utopijski pojmovi bili pretvoreni u stvarnost ili su bili bar u procesu pretvaranja u stvarnost događajima od marta i juna u Francuskoj.

Ja sam isto tako radostan i počašćen da vam govorim danas u prisutnosti Ernsta Blocha, čije je djelo »Geist der Utopie«, objavljeno prije više od četrdeset godina, utjecalo bar na moju generaciju i pokazalo nam kako realistički mogu da budu utopijski pojmovi, kako blizu akciji, kako blizu praksi.

Ovdje želim proslijediti tim putem. Neće me odvratiti jedna od najpokvarenijih ideologija današnjice, naime, ideologija koja umanjuje, potkazuje i ismijava najpresudnije koncepcije i slike slobodnog društva kao naprosto »utopijske« i »samo« spekulativne. Može biti da upravo u onim aspektima socijalizma koji se danas ismijavaju kao utopijski leži odlučujuća razlika, kontrast između jednog autentičnog socijalističkog društva i etabliranih društava, čak najnaprednijih industrijskih društava. Mislim da smo danas svjedoci pobune protiv tabu-aspekata i ideja socijalizma, pokušaja obnavljanja potisnutih aspekata i slika socijalizma koje opet dolaze u prvi plan i koje studentski pokreti oživljavaju i aktiviraju.

Za moto mog govora želio bih uzeti jedan od natpisa na zidovima Sorbonne u Parizu, koji izgleda da obilježava bit onoga što se danas zbiva. Natpis kaže: »Soyons réalistes, demandons l'impossible!« Budimo realistični, tražimo nemoguće. Vjerujem da taj natpis obilježava prekretnicu u razvoju postojećih društava, i možda ne samo u kapitalističkim zemljama, i vjerujem

da s obzirom na tu činjenicu danas nije moguće nikakvo preispitivanje marksističkih koncepcija bez pozivanja na studentske pokrete.

Prije svega ne mislim da studenti sami po sebi sačinjavaju revolucionarnu snagu. Nisam nikad tvrdio da studenti danas zamjenjuju radničku klasu kao revolucionarnu snagu, to je naravno glupost. Ono što studentski pokret danas predstavlja nije čak ni avangarda iza koje marširaju revolucionarne mase, već vodeća manjina, borbena manjina koja artikulira ono što je još neartikulirano i potisnuto kod ogromne većine stanovništva. I u tom smislu intelektualne i ne samo intelektualne avangarde, studentski pokret danas je više nego jedan izoliran pokret; on je prije društvena snaga koja je možda (a nadam se da će i biti) sposobna da artikulira i razvije potrebe i težnje eksploatiranih masa u kapitalističkim zemljama.

Studentski pokreti u tim zemljama osvjetljavaju provaliju koja dijeli tradicionalne ideologije, čak i socijalističke ideologije (kako reformističke tako i radikalne ljevičarske ideologije) od realnosti u kojoj živimo danas. Studentski pokret je otkrio neadekvatnost tradicionalnih koncepcija o prelazu iz kapitalizma u socijalizam i neadekvatnost tradicionalnog pojma socijalizma s obzirom na realne mogućnosti socijalizma danas.

Studentski pokret je redefinirao socijalizam, i bilo bi bolje da se složimo s tim redefiniranjem jer ono odgovara mogućnostima izgradnje socijalističkog društva na postignutom nivou materijalnog, tehničkog i kulturnog razvoja. Ta redefinicija socijalizma uzima u obzir snage i faktore razvoja kojima nije posvećena odgovarajuća pažnja u marksističkoj teoriji i strategiji. Ti faktori i snage nisu nebitni slučajevi, oni nisu površinski ni površni događaji već naprotiv oni su tendencije koje su inherentne samoj strukturi razvijenog kapitalizma i iz nje proistječu. One se moraju uključiti u marksističku teoriju ako ona treba da nastavi svoj zadatak da vodi radikalnu i revolucionarnu akciju.

Ja bih rado naglasio od početka da ovo redefiniranje socijalizma, ovo preispitivanje marksizma nije adekvatno opisano kao »socijalistički humanizam«.

U studentskom pokretu postoji oštra kritika pojma humanizma, čak socijalističkog humanizma, kao buržoaske ideologije, kritika koja se lako može pogrešno shvatiti. Humanizam, prema toj kritici, izraz je za jedan ideal koji još uvijek miriše na represiju, mada rafiniranu i profinjenu represiju, na internalizaciju, sublimaciju slobode i jednakosti. Današnja borbena omladina osjeća u ideji humanizma stupanj sublimacije koji oni više ne žele trpjeti, jer nije više potreban za ljudski napredak. On više nije potreban ni za nastanak slobodnog društva ni za nastanak slobodnih pojedinaca. Tim mladim borcima izraz humanizam je neodvojiv od afirmativne više kulture buržoaskog društva. On je neodvojiv od represivne ideje o licu ili

ličnosti koja može da »se ispuni« a da ne postavlja pretjerane zahtjeve na svijet, ostvarujući društveno traženi stepen rezignacije. Njima humanizam ostaje jedan idealistički pojam koji potcjenjuje moć i težinu grube materije, moć i težinu tijela osakaćene biologije, čovjeka, njegovih osakaćenih životnih instinkata.

Ne treba ni reći da se ta kritika ne odnosi na onaj socijalistički humanizam koji je postao političko oružje u borbi protiv ugnjetačkih načina socijalističke izgradnje. Tu se naravno socijalistički humanizam može pojaviti kao materijalna snaga oslobođenja.

Borcima Nove ljevice sadržaj socijalizma je sačuvan — *aufgehoben*, u jednoj radikalnijoj, »utopističkijoj« i istovremeno realističkijoj koncepciji slobodnog društva, viziji socijalizma koja se možda može najbolje okarakterizirati novim odnosom između carstva slobode i carstva nužnosti, koji se razlikuje od klasične koncepcije tog odnosa u Marxovom *Kapitalu*.

Podsjećam vas ukratko na klasičnu marksovsku koncepciju. Ljudska sloboda je u pravom smislu moguća samo s onu stranu carstva nužnosti. Carstvo nužnosti samo ostaje zauvijek carstvo neslobode, i optimum koji se tu može postići jest znatna redukcija radnog dana i visok stepen racionalnosti i racionalizacije. Sad, ta koncepcija svodi podjelu ljudske egzistencije na radno vrijeme i slobodno vrijeme, podjelu između uma, racionalnosti na jednoj strani i zadovoljstva, veselja, ispunjenja na drugoj, podjelu između otuđenog i neotuđenog rada.

Prema toj klasičnoj marksovskoj koncepciji carstvo nužnosti ostalo bi carstvo otuđenja, bez obzira na to koliko bi se smanjio radni dan. Štaviše ta koncepcija izgleda da uključuje da je slobodna ljudska aktivnost bitno različita i da mora ostati bitno različita od društveno potrebnog rada. Isto tako izgleda da se ranija marksovska predstava o svestranom pojedincu koji može činiti danas jedno a sutra drugo ne može primijeniti na visoko razvijeno industrijsko društvo. Jer bilo bi na stotine i hiljade ljudi koji bi željeli da idu u ribolov u isto vrijeme, ili u lov u isto vrijeme, koji bi željeli da pišu pjesme ili bi željeli kritizirati u isto vrijeme. Ti uslovi ne pružaju tačno sliku slobode.

Ja sam svjestan činjenice da postoji još jedna druga marksovska koncepcija o odnosu između slobode i nužnosti u slavnom i često citiranom mjestu iz *Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie*. Ta koncepcija ima u vidu uslove pune automacije, gdje je neposredni proizvođač doista »odvojen« od materijalnog procesa proizvodnje i postaje slobodan »subjekt« u tom smislu da se on može igrati, eksperimentirati s tehničkim materijalom, sa mogućnostima stroja i stvari koje strojevi proizvedu i prerade. Ali koliko ja znam tu najnaprednju viziju slobodnog društva napustio je čini se i sam Marx i ona se više ne pojavljuje u *Kapitalu* ni u kasnijim spisima.

Klasična koncepcija u *Kapitalu* je dio temeljne Marxove ideje prema kojoj je nesmetani razvitak proizvodnih snaga pre-

duslov i obilježje socijalizma. Ta pretpostavka podređuje slobodu produktivnosti, neprestano rastućoj proizvodnosti: sloboda, dostiživ stepen, opseg i nivo slobode zavisio bi o postignutom stupnju produktivnosti, postignutom nivou razvoja proizvodnih snaga. Ali koja vrsta, koji način, koji smjer razvitka proizvodnih snaga? To nije problem, barem ne izgleda da je problem sve dok prevladavaju oskudica i siromaštvo: njihovo ukidanje je glavni cilj. Ali tada, dostignuća tehničkog napretka stvaraju još jedan aspekt.

U takozvanim društvima obilja, tehnički razvijenim kapitalističkim društvima mi vidimo dvostruk razvitak. Na jednoj strani kapitalistički napredak neprestano povećava količinu potrebnih roba koje su raspoložive na tržištu za raspoloživu kupovnu moć. To znači u tim zemljama rastuću stopu proizvodnje takozvanih luksuznih predmeta, uključujući takozvanu obrambenu industriju i rastuću proizvodnju beskorisnih svaštarija, dok se održavaju veliki sektori siromaštva i bijede čak i unutar granica društva.

To znači nadalje proširenje carstva nužnosti u carstvo slobode. Morate kupovati, sve više sitnica za kuću, sve više takozvanih luksuznih predmeta, sve više roba i usluga za dokolicu, da biste postigli onaj nivo egzistencije gdje imate privilegij zahvaljujući vašoj kupovnoj moći, na bar nešto malo slobode unutar okvira kapitalističkog društva. U tom smislu možemo reći da je u razvijenom kapitalizmu, razvoj proizvodnih snaga jednak razvoju dobrovoljnog ropstva, dobrovoljnog naravno u ironičnom smislu. Novi automobil koji morate nabaviti svake druge godine, novi TV aparat koji morate kupiti da biste bili u stanju da držite korak s vašim susjedima i vama ravnima, svi ti instrumenti i robe povećavaju i pojačavaju vašu zavisnost od sve šireg aparata proizvodnje i raspodjele, koji kontroliraju vladajuće snage.

Ali postoji još jedan aspekt tog razvitka. Rastuća produktivnost rada teži da radni proces pretvori u tehnički proces u kojem ljudski faktor proizvodnje igra sve više ulogu nadglednika, pronalazača i eksperimentatora. Taj trend je inherentan rastućoj proizvodnosti rada i predstavlja njen izraz. On je proširenje carstva slobode, ili bolje carstva moguće slobode u carstvo nužnosti. Sam radni proces, društveno potrebni rad, postaje u svojoj racionalnosti podložan slobodnoj igri duha, imaginacije, slobodnoj igri s prijatnim mogućnostima stvari i prirode.

Ta dva trenda, jedan koji proširuje carstvo nužnosti u carstvo slobode i drugi koji predstavlja moguće proširenje carstva slobode u carstvo nužnosti, izražavaju osnovnu protivurječnost kapitalizma u stadiju konkurentnog tehničkog napretka: konflikt između rastućeg standarda života proširenjem robnog oblika ljudi i stvari, američkog modela napretka na jednoj strani i, na drugoj strani, rastućeg potencijala slobode unutar carstva nužnosti, naime, mogućeg preobražaja carstva nužnosti od stra-

ne muškaraca i žena koji određuju svoje vlastite potrebe, određuju svoje vlastite vrijednosti, određuju svoje vlastite težnje. Drugim riječima, ne samo skraćenje radnog dana već preoblikovanje samog rada, i ne samo putem osnovnih odnosa proizvodnje i institucija socijalizma (što ostaje preduslov za svako slobodno društvo), već također putem pojavljivanja i odgajanja jednog novog tipa čovjeka slobodnog od agresivnih i represivnih potreba i težnji i stavova klasnog društva, ljudskih bića koja stvaraju, solidarno i na svoju vlastitu inicijativu, svoju vlastitu sredinu, svoj vlastiti *Lebenswelt*, svoje vlastito »vlasništvo«.

Potkraj prvog sveska Marxova *Kapitala* socijalizam se definira kao obnova individualnog vlasništva na bazi podruštvljenih sredstava proizvodnje i tla. Mislim da bismo to čudno i danas prilično zanemareno ponovno uvođenje pojma individualnog vlasništva u samu definiciju socijalizma trebali shvatiti kao viziju jedne od najbitnijih crta socijalizma — viziju novog načina života.

Subjekt jednog socijalističkog društva mora biti subjekt jedne nove senzibilnosti. Postoji tako nešto kao instinktni korijen slobode u samom pojedincu, i ako taj instinktni korijen ne može rasti, novo društvo neće biti slobodno bez obzira na to kakve će institucije ono imati. Taj instinktni korijen slobode u pojedincu, na primjer, rađao bi biološku potrebu za tišinom, osamljenošću, mirom; potrebu za lijepim i ugodnim — ne kao za prolaznim momentima relaksacije, već kao za kvalitetama života, koje treba inkorporirati u mentalni i fizički prostor društva. To, i samo to, bila bi »definitivna negacija«, raskid s čitavim svijetom nasilja i eksploatacije i s represivnim razvitkom proizvodnih snaga. Socijalističko društvo kao *kvalitativno* različito društvo bilo bi ostvarenje muškaraca i žena koji su se oslobodili od materijalne i intelektualne kulture klasnog društva, i koji su slobodni da razviju jezik, umjetnost i nauku koji odgovaraju slobodnom društvu i koji ga projiciraju.

Ne zaboravimo da se dominacija i eksploatacija ne odražavaju neprekidno samo u institucijama klasnog društva, već također u instinktima i nagonima i aspiracijama koje je oblikovalo klasno društvo, također u onom što ljudi, to jest rukovođeni i upravljani ljudi, vole, mrze, za što se bore, što nalaze lijepim, ugodnim i tako dalje. Klasno društvo nije samo u materijalnoj proizvodnji, nije samo u kulturnoj produkciji i reprodukciji, ono je također u duhu i tijelu subjekata i objekata sistema.

Mi svi znamo taj truizam, ali samo pobunjeni student artikulirao ju je u teoriji i praksi, »utjelovio« je ideju da revolucija, od početka, mora graditi i kvalitativno a ne samo kvantitativno različito društvo. Studentski pokret je artikulirao ono što je, na apstraktan način, bilo poznato svima nama, naime, da je socijalizam prije svega novi oblik ljudskog postojanja. Rekao sam »od početka«, ali smijemo li mi doista reći »od početka«?

Doduše, uklanjanje oskudice, odstranjenje nejednakosti, podizanje životnog standarda ostaju i moraju ostati primarni ciljevi svakog socijalističkog društva, ali ja mislim da napor da se postignu ti ciljevi neće biti opterećen teretom, mrtvim teretom američkog modela industrijalizacije i modernizacije, američkog modela podizanja društvenog standarda. Industrijalizacija i modernizacija mogu se držati *à la mesure de l'homme*, to jest one mogu izbjeći masivne, bučne, ružne, žalosne, takmičarske crte kapitalističke proizvodnje i potrošnje, i mogu izgraditi sredinu u kojoj ljudska osjetljivost, ljudsko tijelo, životni instinkti čovjeka mogu konačno naći onaj svijet koji postignuti i dostižívi nivo tehničkog napretka čini danas mogućim.

Na kraju, htio bih dati dvije napomene koje se odnose na diskusiju koja se ovdje već vodila, i koja će se, nadam se, nastaviti. Govorio sam o samo-određivanju kao kvalitativnoj razlici socijalističkog društva; želio bih naglasiti: samo-određivanje se ne opisuje adekvatno kao »*Selbsverwaltung*«, »*autogestion*«. Ti izrazi znače jedan drukčiji oblik upravljanja; oni ne izražavaju jasno sadržaj i ciljeve upravljanja. Puka promjena u obliku upravljanja još nije kvalitativna razlika. Čak ako promjena u upravljanju zamijeni jednu klasu nekom drugom, ili bolje rečeno izvjesnim grupama neke druge klase, to još nije kvalitativna promjena, sve dok nova klasa ovjekovječuje aspiracije i vrijednosti postojećeg društva, sve dok kapitalistički napredak ostaje više ili manje skriven uzor napretka. Odlučujući, u prvoj fazi, nije toliko oblik upravljanja kao ono što će se proizvoditi, za kakav način života će se proizvoditi, i kakvi su prioriteti postavljeni i provode se u život. Samo ako proizvodnju samu vode muškarci i žene s novim ciljevima i novim vrijednostima, samo tada možemo govoriti o nastanku jednog kvalitativno drukčijeg društva.

Drugo, mora se postaviti pitanje da li razorna takmičarska koegzistencija između socijalizma i kapitalizma koja obilježava sadržaj našeg perioda nije nesavladljiva zapreka za nastanak socijalizma kao kvalitativno različitog društva. Ne nameće li ta takmičarska koegzistencija socijalističkim društvima puteve i načine proizvodnje, puteve i načine upravljanja koje se suprotstavljaju prelazu u slobodno društvo, pokretano novim ciljevima i novim težnjama?

Ta takmičarska koegzistencija je osnovni faktor našeg doba. Ona se ne može potcijeniti, ona se ne može zanemariti, ona se ne može izostaviti ni iz jednog razmatranja socijalističke strategije i socijalističke teorije. Ali tada moramo upitati ne može li se to razorno takmičenje, otežano užasnom prednošću razvijenih kapitalističkih društava, nekako prekinuti. I ja bih sugerirao da mogućnost leži u drukčijoj viziji socijalizma i u praksi koja nastoji da pretvori tu viziju u realnost. A ja zaista vjerujem da su događaji čiji smo bili svjedoci posljednjih mjeseci pokazali da ta nada nije posve utopijska. *Preveo B. P.*

MARXOVO SHVAĆANJE REVOLUCIJE

Milan Kangrga

Zagreb

Premda je čitava Marxova misao prakse ne samo duboko prožeta revolucionarnim duhom, nego je po svojoj biti revolucionarna, ipak nije toliko jednostavno govoriti o Marxovu shvaćanju revolucije. To pokazuju kako različite interpretacije Marxove nauke, tako i određena historijska praksa koja se često poziva na nju. S druge strane i mnoge (uglavnom građanske) kritike Marxova shvaćanja revolucije promašuju ono bitno, budući da Marxovu misao u cjelini sagledavaju i tumače iz horizonta građanske filozofije i teorije. Jedan od bitnih promašaja u razumijevanju Marxova shvaćanja revolucije (čemu sa svoje strane doprinosi katkada i poneki Marxov tekst) sastoji se u tome, što se pojam revolucije u Marxa objašnjava isključivo iz dva aspekta: političkog i socijalnog. Taj se horizont političkog i socijalnoga najčešće ne prekoračuje, te se Marxov pojam revolucije iscrpljuje u dva njegova najneposrednija i historijski najočevidnija određenja. Riječ je naime obično o *političkoj revoluciji* s jedne strane i *socijalnoj revoluciji* s druge strane, ili u najboljem slučaju o njihovu *jedinstvu*, što se onda naziva *socijalističkom revolucijom.*

Međutim, koliko god su oba ova momenta (političko i socijalno) faktički sadržana u Marxovu shvaćanju socijalističke revolucije, o čemu govore njegovi tekstovi, ipak je veoma važno uočiti da Marxovo poimanje revolucije bitno nadilazi i horizont političkoga i horizont socijalnoga, jer je Marxu (upravo filozofski) stalo do toga da istraži i pokaže mogućnost jednoga i drugoga. Budući da Marx, govoreći o *ljudskoj emancipaciji*, eksplicitno određuje političku revoluciju kao ograničenu i polovičnu, ukazujući na to da je politička revolucija samo revolucija građanskog društva, što znači emancipacija čovjeka unutar i na pretpostavkama građanskog društva i svijeta u cjelini, a nije još ljudska emancipacija, to ovdje nije ni potrebno posebno go-

voriti o domašaju, značenju i smislu političke revolucije. Ostaje dakle da se prije svega pokaže, kako ni pojam socijalne revolucije nije identičan s Marxovim shvaćanjem revolucije.

Kada Marx govori o *ljudskoj* emancipaciji, onda se smisao te kvalifikacije u sklopu cjeline njegova mišljenja sastoji u tome da se rješenje bitnog pitanja čovjekova opstanka kao pitanje smislenosti njegova života i njegove egzistencije (dakle njegove zbilje), ili govoreći suvremenim filozofskim jezikom: pitanje istine njegova bitka, ne iscrpljuje u sferi socijalnoga. Stoga ni socijalna revolucija sama po sebi nije i ne može da bude rješenje toga pitanja, nego u najboljem slučaju samo *put i pretpostavka* za njegovo rješavanje. Ako je naime riječ o socijalnoj revoluciji kao takvoj, onda je riječ o promjeni jedne socijalne strukture drugom (bez obzira da li je ona »bolja« ili »gora« od prethodne, jer, gledano metodički, to sad nije važno). Dakle, promjena jedne socijalne strukture (dakako, radikalna promjena, inače to ne bi bila revolucionarna promjena) donosi sa sobom drugu kvalitativno novu socijalnu strukturu u najširem smislu te riječi. Pri tom se pak ne smije izgubiti iz vida upravo ono bitno: da naime *čovjek* mijenja tu istu socijalnu strukturu, to jest da je on *subjekt* te promjene. Kao što je poznato, Marx kaže da čovjek, mijenjajući svoj svijet, mijenja i samoga sebe, pa prema tome ni čovjek ni svijet nisu za njega neke fiksne, gotove ili vječne kategorije. Ako bi pak određena socijalna struktura apsolutno uvjetovala, određivala i iscrpljivala čovjekovu bit (njegov bitak), što znači da bi upravo ta struktura bila njegova bit (i bitak, po čemu on jest), onda ni on sam, ni dana socijalna struktura ne bi nikada mogli biti nešto drugo nego što već jest u svom postojećem obliku. U pitanje bi došla i sama mogućnost bilo kakve, pa prema tome i socijalne, promjene.

Kako je dakle moguća ta promjena, koju ovdje nazivamo socijalnom revolucijom, ukoliko je čovjek zatvoren u dani socijabilitet, ukoliko se njegova praksa djelatno-smislenoga komuniciranja sa svijetom pretvara isključivo u socijalnu praksu (kamo spada i socijalna revolucija), ili drugačije: kako je moguća promjena čovjeka kao socijalnog bića, ukoliko on nije i ne može biti drugo nego što po svojoj socijalnoj strukturi kao svojoj biti već jest, odgovor na to bitno pitanje, kao i sam kriterij ili princip tog odgovora ne nalazi se opet u sferi socijalnoga, jer bi to značilo da je svaka socijalna danost sama svoj kriterij. Govoreći hegelovski, bila bi to identifikacija postojećega s nužnim, a sve što naprosto jest, bilo bi i jedino moguće. Tada pak nikakva revolucija, pa ni socijalna, nije više moguća, a promjena jedne socijalne strukture drugom, kad bi i bila moguća, bila bi posve besmislena, jer bi ostalo otvoreno osnovno pitanje: čemu uopće mijenjati postojeću socijalnu strukturu, kad su sva bitna pitanja čovjeka kao čovjeka postavljena i riješena, ili se pak mogu riješiti unutar određene (stare ili nove) socijalne strukture. Ako se

pak kaže da je pitanje upravo u tome, što postojeća ili određena socijalna struktura *ne odgovara čovjeku* (njegovim društvenim i ljudskim odnosima) u bilo kom vidu, pa je stoga treba zamijeniti novom, onda se time već utvrđuje to, da je čovjek ipak nešto drugo nego socijalna struktura, nešto drugo od onoga kakvim ga čini ta struktura, da socijalna struktura, dakle njegov socijabilitet, ne sačinjava i ne iscrpljuje u potpunosti njegovu pravu bit, a time dolazimo upravo do teze koju želimo potvrditi.

Tek time smo se približili Marxovu postavljanju pitanja, koje pokazuje da njegov pojam revolucije transcendira, prekoračuje taj i takav u sebe zatvoreni horizont socijalnoga, te prodire do samog temelja čovjekova svijeta. Kad naime Marx govori o izmjeni svijeta, o njegovu radikalnom revolucioniranju, onda se naravno i za nas kao i za njega samoga postavlja odlučno pitanje: kako i po čemu, to jest odakle je takva izmjena ili revolucija kao revolucija uopće moguća!? U tome je dakako implicirano i pitanje o samom pojmu revolucije u Marxa. Marx je to pitanje i promislio i domislio, a odgovor na nj za njega je polazna tačka cjelokupne njegove teorijske i praktičke djelatnosti. Marxu je naime (nakon čitavog historijskog iskustva i nakon Hegela) posve jasno jedno: Revolucija kao revolucija, to jest bitna ili epohalna revolucija o kojoj on govori, moguća je samo zato i odatle, što se ona već zbiva u temelju čovjekova svijeta, što se povijesnost povijesti potvrđuje, omogućuje i otvara samo pomoću revolucije i što je — kako on kaže — upravo »revolucija pokretačka snaga povijesti.« Već iz ove Marxove teze vidljivo je i nije teško zaključiti: ako je revolucija pokretačka snaga povijesti, onda bez revolucije ne bi bilo ni povijesti, što znači ni čovjekova svijeta, pa prema tome ni čovjeka kao čovjeka. Filozofskim rječnikom reklo bi se: Revolucija je dakle bitak po čemu jest i povijest i čovjekov svijet i sam čovjek. Ili obrnuto: ako se nešto istinski povijesno i za čovjeka u njegovu svijetu relevantno, dakle smisleno i moguće zbiva, onda je po srijedi revolucionarno zbivanje. Ukoliko je dakle riječ o čovjeku (a uvijek je zapravo riječ primarno o čovjeku, ako se ne upadne u stare tradicionalne sheme i kategorije pukog antropocentrizma, antropologizma ili subjektivizma), onda se može kazati da revolucija kao jedino istinsko povijesno zbivanje zadire u sam bitak čovjeka, i da se njome — koja je tu, kao što vidimo, onaj najdublji povijesni kriterij — postavlja u pitanje sama ljudska priroda, a ne tek politički, ekonomski, socijalni ili bilo koji drugi parcijalni okvir, sloj, horizont ili dimenzija njezina ispoljavanja. Il drugačije rečeno, s revolucijom ili bez nje raste ili pada, jest ili nije, postaje ili iščezava, potvrđuje se ili kržljavi i sama ljudska priroda. Jer je upravo revolucija nepresušni i nezaustavljivi izvor stvaralaštva, poticaj na djelo, istinsko tlo duha, otvaranje prostora za razmah ljudskih sposobnosti i mogućnosti, pravi ferment smisla, ona je povijesno-životna, stvaralačka i du-

hovna vertikala koja probija »tvrdu koru prirodnoga« i ustajaloga, i to je ona krtica što neprestano ruje, o kojoj govori Hegel nazivajući je dijalektikom.

Revolucija se dakle ne zaustavlja i ne iscrpljuje u socijalnoj sferi, budući da ona — djelujući i zbivajući se u samim temeljima čovjekova povijesnog svijeta — omogućuje i oblikuje i samu tu socijalnu sferu koja i jest uvijek proizvod i rezultat određenog revolucionarnog čina. Stoga revolucija nadilazi svaki mogući postojeći socijalni poredak upravo time što se svagda zbiva već s onu stranu postojećega, na stanovištu drugačijega nego što jest, dakle u dimenziji budućega koje je bitno povijesno konstitutivno za samo postojeće kao takvo. Suvremena je spoznaja, i to upravo epohalno-povijesna spoznaja, za koju zahvaljujemo prije svega upravo Marxu, da je u čitavoj dosadašnjoj povijesti bilo stalno na djelu ono buduće, kako bi bilo i same te povijesti. Stoga su povijesnost, revolucionarnost i budućnost po svojoj biti zapravo identična određenja koja ukazuju na pravi iskon čovjekova svijeta i čovjeka samoga.

Kada pak govorimo o Marxovu shvaćanju revolucije onda je upravo ovdje mjesto da se ukaže na jedan od bitnih, rekao bih presudnih momenata za razumijevanje kako njegove vlastite, tako i naše pozicije, ukoliko se pozivamo na Marxa i smatramo se marksistima. Riječ je naime o teoriji ili o filozofiji i o njihovu odnosu spram Marxove nauke s jedne strane, i spram revolucije s druge strane, a mogli bismo naprosto kazati: spram Marxove revolucionarne nauke, ukoliko pod ovim određenjem »revolucionarne« mislimo na samu srž te nauke. A ovu srž mogli bismo nazvati graničnom linijom koja i filozofski i povijesno razlikuje i odvaja Marxa i njegovu misao od stanovišta svih teoretičara *kao* teoretičara.

Navest ćemo ovdje jedno značajno mjesto iz Marxove kritike Feuerbacha (u »Njemačkoj ideologiji«), koje će nam pomoći da razumijemo o čemu je riječ. Marx kaže:

»Čitava Feurbachova dedukcija s obzirom na međusobni odnos ljudi teži samo k tome da dokaže, kako ljudi trebaju i kako su *uvijek trebali* jedan drugoga. On hoće da ustanovi svijest o toj činjenici, on dakle hoće *kao ostali teoretičari* samo da iznese pravu svijest o jednoj *postojećoj* činjenici, dok je pravom komunistu stalo do toga da ovo postojeće sruši.«

To je dakle jedno, a sad slijedi ono najznačajnije:

»Uostalom — kaže Marx — mi potpuno priznajemo da Feuerbach, tražeći da proizvede svijest upravo *ove* činjenice, ide tako daleko, dokle jedan teoretičar uopće može ići, *a da ne prestane biti teoretičar i filozof*«.[1]

Mogli bismo odmah preći na samu stvar i postaviti pitanje: Dokle to može ići jedan teoretičar, a da ne prestane biti teoreti-

1) *Rani radovi*, Kultura, Zagreb, 1953, str. 309.

čar i filozof? A Marxov odgovor, koji je ovdje na svoj način već impliciran, glasio bi: do revolucije, to jest do shvaćanja da ta činjenica (ili ovo postojeće) slijedi iz revolucije, a ne da revolucija slijedi iz puke činjenice i prave svijesti te činjenice. Ili drugačije rečeno: Može se biti i ostati puki teoretičar ili filozof tako dugo, dok se krećemo u okviru postojećega, na pretpostavci i u dimenziji onoga što jest, ne pitajući za njegovu povijesnu, dakle upravo revolucionarno-praktičku osnovu.

Kao što vidimo, Marxu nije stalo do toga da iznese svijest o jednoj postojećoj činjenici, o nekom postojećem (u ovom slučaju kapitalističko-građanskom, ekonomskom, socijalnom ili bilo kojem drugom) realitetu, pa bila ta činjenica podignuta i na nivo bitka, odnosno upravo u tom (filozofskom) obliku najmanje. Upravo bi to naime protivurječilo čitavoj njegovoj poziciji. On nije i ne želi — poput Feuerbacha i ostalih — biti teoretičar ili filozof i odmah ukazuje na granicu, na kojoj se to prestaje biti, to jest ondje gdje se — kako on kaže — »osjetilni predmet« pretvara u »osjetilnu djelatnost«, dakle kad se već polazi od toga da se u temelju toga svijeta zbiva revolucionarna, preobražavalačka, praktičko-kritička djelatnost ljudi kao određeno povijesno događanje. Zato on, tačno uočavajući upravo povijesnu granicu teorije *kao* teorije i filozofije *kao* filozofije, kaže da se »ovaj zahtjev za izmjenom svijesti svodi na zahtjev drugačije interpretacije postojećega, tj. da se ono *prizna* pomoću jedne druge interpretacije.«[2]

Priznati ili ne priznati postojeće ili određeni socijalni realitet nije međutim za Marxa pitanje neke, ma kako duboke, subjektivne odluke (koja doduše sa svoje strane može da odigra poticajnu ulogu za jedno ili drugo), nego je to stvar polazne tačke koja već *nadilazi* postojeće kao postojeće, budući da se — kao što je rečeno — povijesno događanje već sagledava kao revolucionarno zbivanje, dakle s one strane postojećega, ili bolje reći, u njegovu vlastitom osnovu. Iskazano najopćenitije, to za Marxa znači da svijet (a prema tome i čovjek, i njegovo društvo itd.) nije po svojoj biti ono što on već jest kao puka činjenica ili u svom postojećem obliku, nego jest ono što on još nije, i to je njegova prava dimenzija, dakle povijesna dimenzija. Sa stanovišta onoga što jest, dakle sa stanovišta postojećega ili takozvane teorijski utvrđene činjenice, nikada se neće dospjeti (a isto tako nikada neće moći biti ni vidljivo) do onoga što još nije, a može i treba da bude. Ali se obrnuto tek sa stanovišta onoga što još nije (na pretpostavci revolucionarne promjene) može tačno vidjeti i utvrditi (dakle i odrediti) ono što tu jest i što je bilo, budući da je to postojeće proizišlo i uvijek iznova proizlazi iz onoga što još nije, dakle iz svoga revolucionarno-praktičkog temelja, ili — ako hoćemo — iz stvaralaštva.

2) Ibid, str. 287.

Već je Kant sasvim jasno uočio i spoznao kako je nemoguća i kako zapravo ne postoji neka teorija ili znanost o (umjetničkom) stvaralaštvu, a zajedno s Marxom mogli bismo kazati da ne postoji ni *teorija o revoluciji,* budući da bi to za njegovu poziciju bilo u osnovi protivurječno (usput rečeno, ni on sam nije nikada nešto takvo dao). Može međutim postojati *revolucionarna teorija,* kada je ona upravo revolucionarna misao prakse ili osvješćivanje jednog revolucionarnog zbivanja. Zato Marx, govoreći o tome kako je »revolucija pokretačka snaga povijesti«, odmah nadovezuje riječima: »također i religije, filozofije i ostale teorije«, budući da su i religija, i filozofija i teorija momenti povijesnog zbivanja, što ih međutim rađa, izaziva i potiče upravo revolucija. Iz revolucije i u revoluciji, što znači iz određene revolucionarne situacije, izrasta dakle i jedno revolucionarno mišljenje (ili revolucionarna filozofija i teorija), ukoliko se pod revolucijom ne razumije puki politički prevrat (puč) ili smjena socijalnih snaga na historijski istim pretpostavkama, nego radikalna i temeljita, dakle bitna destrukcija čitavog jednog svijeta u cjelini kao povijesno-revolucionarni proces nastajanja istinski novoga. Epohe takozvanog izrazito revolucionarnoga gibanja (a mi živimo u jednoj par excellence revolucionarnoj epohi) pokazuju to isto tako izrazito, kao što i takozvana stagnantna razdoblja[3] zatvaraju revolucionarni, a to znači životni i jedini pravi horizont filozofije i teorije, koja je po svojoj biti moguća samo kao kritička svijest revolucionarne prakse. U protivnom, a u našoj suvremenosti naročito i potencirano, ta se filozofsko-teorijska svijest rasplinjava u *pozitivizmu* svih vrsta i oblika, a zapravo u biti samo u jednom jedinom, kojemu u osnovi leži — kako kaže Marx — razlaganje i ponovno uspostavljanje postojeće empirije u nedogled. A to je upravo ono što Marx, kao što smo vidjeli, naziva priznavanjem, potvrđivanjem i prihvaćanjem postojećega, samo u različitim i tobože uvijek »novim« teorijskim interpretacijama. To pak priznavanje postojećega u vidu teorijskog znanja i razmatranja ne znači ništa drugo nego *pristajanje* na nj, *suglašavanje* s njim, a onda se još zaista može biti samo teoretičar i filozof kao ideolog postojećeg stanja. Stoga sam u tom vidu u jednom članku o smislu Marxove filozofije (objavljenom u »Praxisu«) iznio tezu da u našoj suvremenosti, kako u životu, tako i u filozofiji i teoriji stojimo pred jednom jedinom, povijesno-epohalnom alternativom koja glasi: *ili marksizam, ili pozitivizam.* Princip i kriterij, odnosno jedina mjera te alternative sastoji se u izmjeni svijeta ili revoluciji bu-

3) Ta su razdoblja stagnantna upravo u svom odnosu na revoluciju koja im je tu i nominalno kriterij, a ne obratno, što sa svoje strane potvrđuje tezu da postojeće nije ni polazna tačka ni kriterij revolucije, nego upravo obrnuto. Stagnantno se prema tome mjeri i određuje prema revolucionarnome.

dući da je ovo svijet permanentne revolucije kao jedinog istinskog oblika čovjekova opstanka.

Tek se u našoj suvremenosti u svoj svojoj širini i dubini pokazuje da je revolucija naime ne samo pokretačka snaga povijesti, nego da je postala najintimniji ljudski poticaj i ono jezgro kojim je nužno nošeno svako ljudsko biće, ukoliko hoće da se u sebi i oko sebe othrva golemom i nepodnošljivom pritisku mehanizma jednog do kraja institucionaliziranog, shematiziranog i racionaliziranog svijeta, društva i načina života, u kojemu je *organizacija* postala i sve više postaje *sama sebi svrhom*. Budući da sama struktura ovog našeg svijeta tehnike i znanosti nužno zahtijeva savršenu i do posljednjih konsekvencija provedenu organizaciju i besprijekorno funkcioniranje do u detalje, tako da je organizacija radi organizacije postala sam princip svijeta, postavilo se pitanje prostora za *ljudsku spontanost* kao bitno pitanje našeg vremena. Riječ je o spontanosti ne u smislu prirodne sirovosti ili puke neposrednosti, jer je spontanost povijesno artikulirano tlo i pravi medium stvaralaštva koje svojim činom otvara i proširuje prostor za eminentno ljudsku egzistenciju, za osmišljen opstanak čovjeka u svom vlastitom svijetu. Spontanost i ne znači drugo do povijesno oblikovanu autentičnost ljudskoga u njegovoj samodjelatnosti, koja izbija iz samog izvora revolucionarnoga događanja.

Studentski pokret u svijetu iskazao je i pokazao to samo na osebujan i upečatljiv način, jer i on sam izvire iz ovoga jezgra, i zato je toliko ljudski ohrabrujući, što samim sobom postavlja na dnevni red najsudbonosnije pitanje naše epohe, pitanje mjesta za čovjeka kao čovjeka u ovom skroz naskroz mehaniziranom, organiziranom i automatiziranom svijetu totalne manipulacije ljudskim životom, što više nije samo ugrožavanje čovjekove slobode u njezinu temelju, nego prerasta u direktnu ataku na samu ljudsku prirodu. Kako je pak revolucionarni čin — poput stvaralaštva, poput samog života — u svojoj najdubljoj biti spontanost, čija je veličina upravo u tome što se ne da ničim unaprijed odrediti i predvidjeti, isplanirati i organizirati, pa prema tome ničim uokviriti i ukalupiti, što je najdublje suprotno samoj organizaciji današnjeg svijeta, postavlja se pitanje mogućnosti jednog novog svijeta koji bi bio istinski čovjekov svijet.

Zato, kao što vidimo, isto tako spontano na svim stranama u prvi plan dolazi princip samoupravnosti kao jedini mogući izlaz iz protivurječja suvremenog društva i svijeta u cjelini, a to znači potrebu revolucioniranja svih postojećih struktura i oblika života kako suvremenoga kapitalizma, tako i staljinističkog birokratizma, dakle potrebu *samoupravnog socijalizma*. Jedino bi samoupravni socijalizam mogao postati ona društveno-povijesna osnova i ljudska perspektiva, na kojoj bi moglo doći do realnog razrješenja aktualnog i danas već akutnog protivurječja

između postojećeg *svijeta manipulativne organizacije* i neophodnog prostora za ljudsku spontanost na nivou ili u obliku *slobodne samoorganizacije.*

To je osnovni zahtjev epohe u ovom svijetu otuđenja i sve totalnijeg postvarenja, zahtjev koji je već u cijelosti formuliran u Marxa, tako da nam tu nisu potrebne nikakve teorijske novosti s bilo koje strane. Jer Marx je o tom ključnom problemu našeg svijeta pisao slijedeće:

»Moderno univerzalno saobraćanje ne može se nipošto na drugi način podrediti individuumima nego time da se podredi svima. Prisvajanje je dalje uvjetovano načinom kako mora biti izvršeno. Ono može biti izvršeno samo *ujedinjenjem,* koje karakterom samog proletarijata može biti opet samo *univerzalno,* i *revolucijom,* u kojoj se s jedne strane ruši moć dosadašnjeg načina proizvodnje i saobraćanja, a također moć društvenog uređenja, a s druge se strane razvija univerzalni karakter proletarijata i energija koja mu je potrebna za provođenje prisvajanja, *pri čemu proletarijat skida sa sebe sve što mu je ostalo od dosadašnjeg društvenog položaja.*«

Međutim, ono što slijedi iza toga pogađa još dublje pravu bit našeg problema:

»Tek na tom stupnju podudara se samodjelatnost s materijalnim životom, što odgovara razvoju individuuma u totalne individuume i uklanjanju svake stihijnosti upravo tako odgovara jedno drugome *pretvaranje rada u samodjelatnost i pretvaranje dosadašnjih uvjeta saobraćaja u saobraćanje individuuma kao takvih.* Kad ujedinjeni individuumi prisvoje totalne proizvodne snage, tada prestaje privatno vlasništvo.«[4]

Marx nam ovdje, kao što se vidi, ocrtava samoupravni socijalizam, kao i put i način njegove realizacije, premda bi ovaj pojam samoupravnog socijalizma bio za njega čista tautologija, budući da on socijalizam nikada nije vidio drugačije nego kao asocijaciju neposrednih proizvođača, dakle asocijaciju ili ujedinjenje slobodnih individuuma. S druge strane, imajući u vidu pola stoljeća suvremenog socijalističkoga kretanja i zemlje koje su pošle putem ostvarivanja socijalizma, lako ćemo uočiti da je taj put još daleko od Marxovih anticipacija, jer proletarijat nije još sa sebe skinuo ništa ili gotovo ništa što mu je ostalo od dosadašnjeg društvenog položaja, pa stoji u biti pred istim povijesnim zadatkom kao i u Marxovo vrijeme. A taj je zadatak sasvim jasno naznačen. Kad Marx naime govori o pretvaranju rada u samodjelatnost i o pretvaranju dosadašnjih *uvjeta* saobraćanja u saobraćanje *individuuma kao takvih,* onda je to upravo pretvaranje svijeta manipulativne organizacije u svijet slobodne samoorganizacije. Marx time ujedno načinje osnovnu temu svog života i cjelokupne svoje misaone djelatnosti, naime

4) *Ibid.* str. 335.

problem postvarenja i otuđenja, u kojem uvjeti vladaju čovjekom, a ne još čovjek vlastitim uvjetima života. A tako dugo dok ti vanjski uvjeti, to jest način organizacije života još uvijek predstavljaju vanjsku silu ili prisilu nad čovjekom, tu nema ni slobode ni istinske ljudske spontanosti. Zato je to naše vrijeme do kraja provedenih protivurječja bremenito i nabijeno revolucionarnom napetošću koja eruptivno izbija iz krila suvremene društvene organizacije i iz samih temelja ovog do kraja postvarenog svijeta.

Kad je pak riječ o samoupravljanju koje bi u obliku što smo ga nazvali slobodnom samoorganizacijom imalo da bude s jedne strane *negacija* postojećeg svijeta organizacije (to jest svijeta postojeće manipulativne, čovjeku nadređene, izvanjske i nametnute organizacije koja je zakoniti produkt građanskog društvenog uređenja i njemu je bitno pripadna i primjerena), a s druge strane istovremeno *povijesni izlaz* iz nje u jedan kvalitativno novi oblik društvenog i ljudskog povezivanja i ujedinjenja, o kojemu govori Marx, onda bismo i prema Marxovim postavkama i prema nekim i pozitivnim i negativnim iskustvima s uvođenjem samoupravljanja u Jugoslaviji mogli kazati, da to može biti samo *revolucionarno samoudruživanje* prvenstveno proletarijata, a onda i čitavog društva. Taj novi kvalitet ima tek da bude izboren. Kao takav on prije svega ne podnosi više postojeće oblike organiziranja koji mu se mehanički nameću, jer to revolucionarno samoudruživanje nije i ne može da bude nikakav »samoupravni mehanizam«, kako se to često zamišlja i naziva, koji bi po uzoru na postojeći građanski otuđeni i postvareni oblik organizacije (bez obzira na njezino eventualno ili faktičko savršenstvo, ili bolje reći upravo zato) stihijno funkcionirao sam od sebe i sam sebe reproducirao u tom obliku. Kao što smo naime rekli, organizacija ne može da bude sama sebi svrha i treba da se ukine kao moć koja izvanjski vlada i upravlja ljudima. Ona prestaje da bude primarno i ekonomska, i politička, pa čak i društvena u dosadašnjem postojećem obliku (jer je riječ o ljudskom samoudruživanju kao slobodnom činu), budući da više nije riječ o *uklapanju* u postojeći svijet organizacije nego o njegovoj destrukciji, koja se zbiva kao revolucionarno samoodlučivanje o svojoj vlastitoj ljudskoj sudbini. Slobodno samoorganiziranje pojedinaca kao ličnosti izrasta i pojavljuje se kao revolucionarno-spontani ljudski akt i kao neposredna ljudska potreba, i stoga je kao takvo nezamislivo u horizontu postojećeg svijeta, kao što sa stanovišta tog istog postvarenog svijeta takvo revolucionarno samoudruživanje izgleda kao nemogućnost, puka utopija, tlapnja ili besmislica. To dakako nipošto nije čudno, budući da je to ona nova povijesna dimenzija i perspektiva koja u temelju, što znači temeljito i radikalno nadilazi i prekoračuje uhodanu samorazumljivost postojećeg oblika organiziranja svijeta, koji se naprotiv za suvremenu revolucionarnu svijest, samosvijest i potrebu, za ovo novo istinski ljudsko

htijenje pokazuje upravo kao jedna ljudski neodrživa i najdublje nepodnošljiva — prava besmislica i najordinarnije bezumlje, koje ugrožava samu ljudsku prirodu u njezinu korijenu.

Ta je nova dimenzija i ta nova povijesna perspektiva — premda tek u začetku — *već na djelu* i ona nezaustavljivo kuca na vrata na svim stranama, što su na svoj način pokazali događaji sa studentskim, i ne samo studentskim previranjem u svijetu, bar za one koji su kadri razumjeti pravi i dublji smisao toga kretanja i njegovo upravo povijesno značenje. Stabilnost (a zapravo samo prividna stabilnost) postojećeg svijeta manipulativne organizacije za mnoge je još uvijek apsolutno neproblematična, pa oni navedena previranja doživljuju i ocjenjuju kao površne i kratkotrajne ekscese, ili u najboljem slučaju kao jače i slabije šokove, koji se još ipak daju smjestiti, kanalizirati i razvodniti u okviru vlastitih, dovoljno širokih mogućnosti građanskog načina života, ili pak s druge strane nasilno ugušiti poznatim staljinističko-birokratskim metodama. Mnogi pak to uopće ne shvaćaju ozbiljno, neki su zatečeni, a neke je uhvatila panika. Međutim, nije tu riječ samo o nekom studentskom pokretu i ovakvim ili onakvim, većim ili manjim, radikalnijim, ekstremnijim ili umjerenijim i blažim zahtjevima studenata i drugih, nego je primarno i bitno riječ *o položaju čovjeka u suvremenom svijetu totalne organizacije i manipulacije.* Riječ je o mogućnosti da se izdrži taj oblik opstanka i taj način egzistiranja u svijetu posvemašnjeg postvarenja, u ovoj svedenosti čovjeka na bezlični objekt ili stvar apstraktne i antiljudske manipulativnosti, koja briše svaki trag i eliminira svaki prostor ljudske stvaralačke spontanosti i subjektivnosti. Riječ je napokon *o granicama* mogućnosti da se izdrži taj totalni i zato nepodnošljivi pritisak, besperspektivnost, izgubljenost i besmislenost.

Pokazuje se da te granice počinju pucati, da su već napuknute, da su neizdržive i stoga neodržive, a to upravo daje nadu i pruža šansu da za čovjeka još uvijek nije sve izgubljeno.

Pokazuje se da je Marx imao pravo kad je ukazao na to da u temeljima ovog čovjekova svijeta, ovog našeg suvremenog svijeta tutnji revolucija kao pokretačka snaga povijesti i kao nezaustavljivi, intimni ljudski poticaj u traganju za smislom čovjekova života. Na nama je da potvrdimo i na djelu dokažemo ovu neizbježnu povijesnu istinu, o kojoj ovisi ne samo, hoćemo li biti ljudi, nego — *hoćemo li uopće biti!*

UZ POJAM REVOLUCIJE

Ernst Fischer

Beč

Marx je prvi odredio *bit* velikih društvenih prevrata — kao rezultata protivurječja između napredujućih *proizvodnih snaga* i *proizvodnih odnosa* koji su se pretvorili u kočnicu.

Na izvjesnom stupnju svoga razvitka dospijevaju materijalne proizvodne snage društva u protivurječje s postojećim proizvodnim odnosima, ili što je samo pravni izraz za to, s odnosima vlasništva, unutar kojih su se dosada kretale! Iz oblika razvijanja proizvodnih snaga ti se odnosi pretvaraju u njihove okove. Tada nastupa *epoha socijalne revolucije*...

Nikada neka društvena formacija ne propada prije nego što budu razvijene sve proizvodne snage za koje je ona dovoljno prostrana, i nikad novi, viši proizvodni odnosi ne nastupaju prije nego što se materijalni uvjeti njihove egzistencije nisu već rodili u krilu samog starog društva... *(Predgovor Prilogu kritici političke ekonomije).*

»Centralizacija sredstava za proizvodnju i podruštvljenje rada dostižu onu tačku, na kojoj oni ne podnose svoju kapitalističku ljusku. Ona biva razbijena« *(Kapital).*

U toj se teoriji revolucija karakterizira kao *proces*, kao jedna epoha. Ponajčešće je potrebna sila kako bi se razbila stara ljuska; pa ipak, proizvodni odnosi rođeni u krilu starog društva ne moraju u svim okolnostima zamijeniti stare odnose nasilno, pomoću građanskog rata. Marx je smatrao da je u ekonomski naprednim demokratskim zemljama, kao što su Amerika, Engleska i Nizozemska, moguća i »mirna« revolucija. On je članove Internacionale upućivao kako na nasilnu, tako i mirnu mogućnost.

»Mi moramo vladama izjaviti: Znamo da ste vi naoružana moć, koja je upravljena protiv proletera; mi ćemo protiv vas nastupati mirnim putem, gdje će nam to biti moguće, a oružjem onda, ako bi to postalo nužno«.

Nasuprot tom pojmu revolucije kao *procesa* stoji njezin pojam kao *akt*, kao *politička* revolucija, kao nasilni ustanak protiv režima, koji je postao nepodnošljiv. Taj se nasilni akt gotovo nikada ne dešava na onoj *tački*, gdje koncentracija novih proizvodnih snaga ne podnosi više ljusku zastarjelih proizvodnih odnosa; do njega može doći *prije* nego što su se materijalni uvjeti egzistencije novog društva rodili u krilu staroga, ali i *ne* doći, ako ti uvjeti egzistencije odavno postoje. Za *preuranjenu* revoluciju — ako se uzme u obzir *samo* stanje proizvodnih snaga —nalazimo primjer u ruskoj Oktobarskoj revoluciji, za njezino *zakašnjenje* sa svim kobnim posljedicama u Sjedinjenim Državama Amerike.

Marx i Engels pretpostavljali su na osnovu svoje teorije povijesnog razvitka da će do socijalističke revolucije doći *istovremeno* u ekonomski naprednim zemljama, i da će se odatle proširiti na zaostale zemlje. Friedrich *Engels:* »Stoga komunistička revolucija neće biti samo nacionalna, nego će se izvršiti u svim civiliziranim zemljama istovremeno, to jest barem u Engleskoj, Americi, Francuskoj i Njemačkoj. Ona će se u svakoj od tih zemalja razviti brže ili sporije, već prema tome, da li ova ili ona zemlja ima izgrađeniju industriju, veće bogatstvo i znatniju količinu proizvodnih snaga. Stoga će ona u Njemačkoj biti sprovedena najsporije i najteže, a u Engleskoj najbrže i najlakše« (Principi komunizma, 19. pitanje).

Treba, dakle, utvrditi da je spoznaja protivurječja između napredujućih proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa koji su se pretvorili u kočnicu poslije i prije *fundament* jedne moderne filozofije povijesti, da su međutim Marx i Engels u svojim revolucionarnim *prognozama* upadali iz zablude u zabludu. Marx je doduše 1882. nazvao Rusiju »prethodnicom revolucionarne akcije u Evropi« i smatrao je mogućim da će »ruska revolucija postati signal proleterske revolucije na Zapadu« — pa ipak on nije bio u stanju niti da anticipira Lenjinovu teoriju revolucije, niti da predvidi osobitost ruske revolucije.

Svjetska revolucija, koja je započela u oktobru 1917., ni na koji način ne odgovara predstavama, što su ih o njoj imali Marx i Engels. Ona nije izbila u naprednim zemljama Zapada nego u zaostaloj Rusiji. Ona nije bila signal za pobjedonosnu proletersku revoluciju na Zapadu, nego je, prije svega, probudila zaostale kontinente i ohrabrila ih i osposobila za ustanak protiv imperijalizma. Stoga doživljavamo privredni paradoks, da nisu neposredno napredujuće proizvodne snage one koje razbijaju stare društvene odnose, nego da novi proizvodni odnosi prethode još nedozrelim proizvodnim snagama, da nova ljuska stvara sebi svoje tijelo. Iz toga proizlaze mnogovrsni problemi, na koje treba odgovoriti ne citatima, nego samo marksističkim mišljenjem.

Prvi bitni zaključak: Nema općevažećeg, paradigmatičkog modela revolucije. Neki marksisti prave razliku između »klasič-

nih« i »ne-klasičnih« revolucija, pri čemu se jakobinska revolucija za razliku od ruske ili kineske ili kubanske priznaje kao »klasična«. Mislim da bismo se trebali odvikmuti od takva shematiziranja: *nema klasičnih revolucija,* nego je svim revolucijama zajedničko da su društvene prilike postale za mase *nesnošljive,* tako nesnošljive, da su mnogi spremni u ustanku protiv njih staviti život na kocku, i da oni koji vladaju nisu više *sposobni* izići na kraj s gorućim problemima.

Drugi bitni zaključak: Revolucijom boljševika 1917. započela je *epoha, proces svjetske revolucije.* Ne neposredno, no *posredovano* je sjedinjeno protivurječje između proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa, kao i ono najrazličitijih revolucionarnih i reformatorskih pokreta u svjetsku revoluciju. To je protivurječje između onoga što bi moderne proizvodne snage bile *kadre* da učine za napredak čovječanstva i koliko se njihova *zloupotreba* od strane gospodara koji njima upravljaju pretvara u nesreću za narode, ne samo za siromašne nego i za bogate. Na osnovu tog sve očitijeg protivurječja došli su izglednjeli, poniženi i povrijeđeni narodi »trećeg svijeta« do svijesti da njihova bijeda nije neka neumitna *sudbina,* nego *krivnja* imperijalističkih ugnjetača i gotovana. Akumulacija bogatstva u malo zemalja i akumulacija bijede u većini naroda ne osjeća se samo kao nebu vapijuća nepravda, nego se spoznaje i kao besmislena i savladiva.

U bogatim zemljama postaje prije svega za jednu misaonu i upornu mladu generaciju nepodnošljivo protivurječje između preobilja kupovnih stvari i ispražnjenosti onoga što ima da se doživi, između materijalne potrošnje i idealnoga kržljavljenja, između riječi i zbilje. Vijetnam, agresija bogatih protiv siromašnih, Golijata protiv Davida, ubistvo naroda u ime jednog manipuliranog svijeta, koji se isprsava kao »slobodan«, pretvorio se u izgled nepodnošljivog protivurječja. To su duhovne, moralne proizvodne snage koje se revoltiraju protiv neljudskih odnosa, protiv vlasti aparata i slobode licemjerstva. Borbeni pokret mladih intelektualaca, s kojima se udružila radnička klasa u Francuskoj i Italiji, pretvorio se u element svjetske revolucije koji uznemirava svijet očeva.

Treći bitni zaključak: Svjetska revolucija, koja se nezadrživo širi, jest kao znanstveno-tehnička revolucija, ubrzani razvitak sredstava za proizvodnju i proizvodnih snaga, tako i borba naroda i slojeva koji se bude do društvene svijesti za puno iscrpljivanje svih mogućnosti, za prisvajanje svih materijalnih i idealnih proizvoda ne samo od strane privilegiranih, nego od cjelokupnog čovječanstva. Ta borba za punoću života zahtijevat će silu svagdje tamo, gdje privilegirani primjenjuju silu, ali svoj revolucionarni karakter ne dobiva ona po sili. Nejednakomjerni razvitak, raznovrsnost pretpostavki i situacija zahtijeva najraznovrsnije napore i metode, i nije broj žrtava mjerilo revolucionarne akcije. Shematsko suprotstavljanje: sila ili nenasilje na-

vodi na zamjenjivanje *sredstava* sa *ciljem* koji se ima postići. Nikada ne želimo silu za volju nje same; mi težimo, gdje je moguće, za radikalnim reformama i nastojimo ih postići bez sile; ipak je više nego potrebno izjaviti upravljačima: »Mi ćemo protiv vas nastupati mirnim putem, gdje će nam to biti moguće, a oružjem, ako bi to postalo nužno«.

Dimenzija znanstveno-tehničke revolucije već bi danas omogućila jedan svijet bez gladi i represije. Mi stojimo pred izborom: ili primjena proizvodnih snaga na dobrobit svih ljudi, ili katastrofa koja izbija iz njihove zloupotrebe. Odgovornost je dosuđena vladajućima. Neka se nasilnici ne zaprepaste, ako im se suprotstavi sila.

Preveo Milan Kangrga

POJAM REVOLUCIJE

Mihailo Marković

Beograd

Dve su vrste pitanja koje se postavljaju u vezi s marksističkim shvatanjem revolucije. Prva se tiče *teorijskih osnova* ovog shvatanja: kako shvatiti pojam revolucije, da li su revolucije uopšte i posebno revolucionarni prelaz od kapitalizma ka komunizmu nužni ili samo mogući procesi. Druga grupa pitanja ima *konkretan istorijski* karakter: pod kojim istorijskim uslovima su revolucije u savremenom svetu moguće, kakva društvena praksa pojedinih slojeva i grupacija je u stanju da tu mogućnost realizuje, koji objektivni interesi i potrebe pojedinih društvenih grupa omogućuju njihovo revolucionarno političko angažovanje.

1

Pojam revolucije ima određenog smisla samo s obzirom na kontekst u kome ga postavljamo. Doduše on uvek znači izvesnu značajnu, radikalnu promenu — ali od konteksta će zavisiti šta ćemo smatrati »značajnim«, »radikalnim« i uopšte šta ćemo priznati kao *stvarnu promenu*. Ako sutra u Boliviji Barientosa zbaci s vlasti neki drugi general, mnoge novine sveta će o tome pisati kao o još jednoj od onih brojnih latinsko-američkih »revolucija«, međutim takvu promenu režima sigurno nijedan marksist ne bi smatrao stvarnom društvenom promenom, a najmanje revolucijom.

S druge strane, niko ne bi oklevao da obaranje Privremene menjševičke vlade 25. oktobra 1917. nazove istinskom revolucijom. Međutim, mnogi autori nazivaju nagli prelaz ka industrijalizaciji i planskoj privredi 1930. godine — *drugom* sovjetskom revolucijom — kao što se i kod nas prelaz ka samoupravljanju 1951. godine katkad smatra našom *drugom* revolucijom.

Očigledno je da u prvom slučaju pod revolucijom podrazumevamo samo korenitu promenu karaktera vlasti, dok u drugom

i trećem slučaju imamo u vidu korenitu promenu u oblasti privrede, odnosno društvene strukture uopšte. Problem je onda da li ćemo revolucijom smatrati svaku radikalniju promenu u nekoj posebnoj oblasti društva ili ćemo taj pojam primenjivati samo kad je reč o radikalnom preobražaju totaliteta društva; odnosno kad je reč o preobražaju onih društvenih struktura i institucija od kojih bitno zavise svi oblici društvenog života. Ovo pitanje ni iz daleka nije tako akademsko kao što izgleda. Ako je preuzimanje vlasti od strane partije radničke klase — *revolucija*, a ne samo prvi korak u revoluciji, onda je sve što sledi — mirnodopska izgradnja, onda je društvo koje zatičemo sutra dan posle »revolucije« — već *novo* društvo, koje treba stabilizovati, kome se treba prilagoditi, u koje se treba uklopiti, kod koga je već akcenat na *pozitivnom rastu* a ne na nizu daljih *negacija*. Istinske revolucionare i u tom »novom« društvu neretko čeka zatvor samo što se kao rezultat revolucije tamničar promenio. Ako je revolucija radikalno ukidanje starih društvenih odnosa i njihova zamena novim čovečnijim odnosima u kojima se bitno proširio prostor ljudske slobode i mogućnosti punijeg bogatijeg života za sve pojedince, onda je revolucija proces koji u najrazličitijim oblicima mora trajati u toku čitave prelazne epohe. U toku te epohe nema mesta za samozadovoljstvo, apologiju i ideološku racionalizaciju postojećeg; vizija moguće čovečnije budućnosti mora biti stalno prisutno merilo kritičkog ocenjivanja i usmeravanja; svaka stabilizacija može biti samo privremena i uslovna i mora nužno voditi odgovarajućim oblicima samo-ukidanja i prevazilaženja; svako privremeno prilagođavanje ljudi uslovima mora biti praćeno prilagođavanjem uslova ljudskim potrebama čije je ostvarivanje već postalo istorijski moguće.

2

Shvatanje revolucije kao mnogo dubljeg i radikalnijeg preobražaja nego što je samo zauzimanje vlasti i promena njenog klasnog karaktera — nije u suštini novo i ne bismo ga morali posebno ni isticati da ono nije sistematski dovođeno u pitanje u praksi, od strane birokratskih grupacija u socijalističkim zemljama.

Međutim, u vezi s njim dva pitanja nisu ni teorijski rešena. Prvo je: ako je revolucija radikalan društveni preobražaj koji obuhvata ne samo oblast politike već i ekonomike, kulture i čitavog svakodnevnog života, da li nju može činiti jedino niz nasilnih promena, katastrofa i konvulzija, ili je ona integral promena koje mogu biti i mirne, postepene, »evolutivne«. Problem je u tome što neke vrlo žestoke, nasilne, konvulzivne promene na kraju nisu donele velike stvarne preobražaje (napri-

mer »veliki skok unapred« u Kini 1959 — generalni štrajk u Francuskoj maja 1968.) dok su neke vrlo krupne društvene promene izvršene mirnim putem (dekolonizacija nakon drugog svetskog rata, uvođenje planiranja i menadžerska revolucija u savremenom kapitalizmu, ukidanje krupnih društvenih razlika u Švedskoj i drugim skandinavskim zemljama, prelaz na samoupravljanje u Jugoslaviji itd.). Ako je to tako, pitanje je: nismo li toliko proširili smisao pojma »revolucija« da on gubi svaku informativnu vrednost. U svakoj istorijskoj eposi dešavaju se značajne promene. Nije li onda svaka istorijska epoha u nekom smislu revolucionarna. Očigledno je da se takvo rastvaranje pojma revolucije može izbeći samo ako se (1) razlikuju epohe *rasta* i epohe *prevazilaženja* jedne celovite društvene strukture i (2) ako se precizno odredi *osnovna granica* jedne društvene strukture koja će u eposi njenog prevazilaženja biti ukinuta. Odredba ove granice u isti mah je opšta okvirna definicija integrala promena (bez obzira da li su one nasilne ili relativno mirne), koje konstituišu jednu revoluciju.

3

Pitanje o socijalističkoj revoluciji najčešće je u marksističkoj literaturi bilo svođeno na pitanje o *slomu* kapitalističkog društva. Razume se, osnove za ovo svođenje nalazimo već kod Marxa u pojedinim njegovim tekstovima. (Tek celina njegovih tekstova, u prvom redu njegovi rukopisi filosofsko-antropološkog karaktera daju osnove za mnogo šire shvatanje.) U *Komunističkom manifestu* Marx tvrdi da će sukob dve velike protivničke klase — buržoazije i proletarijata dovesti do »nasilnog rešavanja svih postojećih društvenih uslova«, dakle do procesa koji će očigledno imati kataklizmički karakter. Ukidanje vlasti buržoazije samo je početak toga procesa. U eseju povodom suđenja kölnskim komunistima Marx je pokazao da zbacivanje jedne vlade ne bi moglo biti ništa više do epizoda u *neminovnoj velikoj bitci* i da je od osnovnog značaja spremiti se za ovaj *poslјednji i odlučujući sukob*. I Engels je razlikovao (1895) između »fundamentalne transformacije društva« i »obične političke revolucije«. Međutim ne samo što je *političku* revoluciju vezao za podizanje barikada i uličnu borbu već je uopšte propagandni rad i parlamentarnu delatnost suprotstavio *revolucionarnim* oblicima borbe. »Mi, revolucionari«, rekao je on, govoreći o prilikama u Nemačkoj u poslednjoj deceniji XIX veka, »možemo napredovati daleko brže legalnim sredstvima nego ilegalnom i revolucionarnom taktikom«[1]. Gledište nemačke soci-

1) Engels, Predgovor Marxovom delu *Klasne borbe u Francuskoj*.

jaldemokratije je najbolje izrazio Bebel na Erfurtskom kongresu kad je rekao da »samo kapitalističko društvo punom parom priprema svoj slom i mi imamo samo da sačekamo momenat kad će vlast ispasti iz njegovih ruku«. U tom istom stilu je Kautsky bezbroj puta rekao da partija ne može činiti ništa bolje nego se spremati za odlučujuću masovnu revoluciju kad naiđe podesni momenat.

Ova prividna radikalna teorija sa svim svojim mehaničkim demartinizmom i optimističkom pretpostavkom da sam kapitalizam neizbežno vodi revoluciji, koju jedino treba spremno sačekati, i u koju zapravo ne spada sve ono što partija pripremajući se preduzima — bila je izraz jedne prakse koja je već uveliko bila reformistička..

Kad se 1896. pojavio Bernstein sa svojom serijom članaka u *Neue Zeit* on je samo otvoreno izrazio ovaj reformizam i pokušao da dokaže da činjenice ne pružaju nikakve osnove za nadu u neminovni predstojeći slom kapitalizma. Jer niti je došlo do rastuće bede radničkih masa, niti je došlo do onakve koncentracije kapitala kakva se na osnovu Marxove teorije mogla očekivati, niti su se, po njegovom mišljenju, ekonomske krize pokazale neizbežne — a to su bile osnovne premise teze o neminovnom slomu kapitalizma. Bez obzira na to koliko je Bernstein činjenički bio u pravu, a dobrim delom nije bio, naročito u sudu o ekonomskim krizama, njegova osnovna reformistička teza »ciljevi nisu ništa pokret je sve«, krije u sebi jedan revolucionarni elemenat: Naime ako je jedan pokret uopšte socijalistički, on već sam po sebi mora imati revolucionarni karakter a ne samo pripremati jedan događaj u budućnosti koji će jedino biti smatram revolucijom. Pitanje je samo: šta je to što jedan pokret čini *socijalističkim,* koji je to totalitet koji daje revolucionarni smisao svakoj akciji u okviru pokreta?

Rosa Luxemburg je prevazišla reformizam i Bernsteina i socijaldemokratskog centra svojim shvatanjem revolucije kao *niza* katastrofa: »Ukoliko više kapital, putem militarizma u celom svetu i kod kuće likvidira nekapitalističke slojeve i pogoršava uslove života svih radnih ljudi, utoliko više svakodnevna istorija akumulacije kapitala u celom svetu postaje kontinuirani lanac političkih i društvenih katastrofa i konvulzija, koje će zajedno sa periodičkim ekonomskim katastrofama u obliku kriza učiniti produženje kapitalističke akumulacije nemogućom... čak i pre nego što je kapitalizam dostigao prirodne granice svog ekonomskog razvoja«[2].

I Rosi Luxemburg je izgledalo neophodno da naglasi ono što u teoriji revolucije nije neophodno, naime da ono što je Marx shvatio kao epohu »fundamentalne transformacije« dru-

---

2) Rosa Luxemburg, *Die Akummulation des Kapitals,* Gesammelte Werke, VI, Berlin 1923, S. 379—380.

štva predstavi kao seriju katastrofa. Ono što je bilo daleko bitnije pitanje: u čemu je »fundamentalna transformacija« ili nije uopšte precizirano ili je rešeno na nepotpun i, kako se to najbolje danas može videti, površan način. Osnovna promena je svedena na ukidanje privatne svojine na sredstva za proizvodnju i uvođenje planske proizvodnje na mesto anarhične.

4

Ovaj nedostatak nalazimo i kod vodećih teoretičara sovjetskog društva — Lenjina, Trockog i Buharina. Njihov pojam revolucije neuporedivo je konkretniji i sadrži neke radikalno nove elemente: fatalizam i veru u odlučujuću ulogu spontanog pokreta mase zamenio je aktivizam i uverenje da se istorijski proces može usmeriti u revolucionarnom pravcu i ako nisu sazreli svi istorijski uslovi za prevazilaženje kapitalizma.

Helphand (Parvus) i Trocki su već 1905 — 1906. razvili teoriju permanentne revolucije po kojoj se, čak i u jednoj tako nerazvijenoj zemlji kao što je Rusija, proletarijat može staviti na čelo masa i izvojevati najpre demokratsku revoluciju a zatim ukinuti privatnu svojinu na sredstva za proizvodnju i započeti izgradnju socijalizma. Lenjin koji je dugo smatrao da demokratsku i socijalističku revoluciju mora deliti dug istorijski period zauzeo je u proleće 1917. stanovište da prva može brzo preći u drugu, u prvom redu zahvaljujući specifičnim uslovima koje je rat stvorio. Revolucija ne mora, dakle, početi u zemlji s najrazvijenijim proizvodnim snagama već u zemlji koja predstavlja najslabiju kariku u lancu imperijalizma. Buharin je u *Programu komunističke internacionale 1928.* razlikovao tri vrste revolucionarnih pokreta: klasičnu proletersku revoluciju, koja izbija u nekoj razvijenoj zemlji, kombinaciju proleterske revolucije i revolta seljaka koja se dešava u polurazvijenim kapitalističkim zemljama, najzad revolucionarni pokret nekoliko ugnjetenih klasa u kolonijalnim i zavisnim zemljama[3]. Svaki ovakav pokret pojačava opštu krizu kapitalizma. Najzad »kapitalistički sistem kao celina dostiže tačku svog konačnog sloma i diktaturu financijskog kapitala zamenjuje diktatura proletarijata«[4]. Suštinu socijalističke revolucije čini dakle uspostavljanje diktature proletarijata.

U praksi je, bar u početku, diktatura proletarijata shvatana kao istinski demokratski oblik vlasti — s vrlo širokim slobodama i u Partiji i u štampi i javnom životu. Boljševici su 1917. ponudili menjševicima i eserima učešće u vladi. Pregovori su bili

---

3) *The Programe of the Communist International*, »International Press Correspondance« VIII, No 92, 31. Dec. 1928, p. 1749—68.
4) *Ibid*, p. 1756.

prekinuti i do koalicije nije došlo samo zato što je postavljen uslov da Lenjin i Trocki ne budu u vladi. Međutim, čak i u najtežim, kritičnim danima građanskog rata postojala je legalna opozicija, a u samoj Partiji odluke su donošene nakon ogorčene borbe *ad hoc* formiranih grupacija, pri čemu je neprikosnoveni vođ partije, Lenjin, ne jednom ostajao u manjini. Jedan od prvih dekreta Saveta narodnih komesara nakon oktobra 1917. bilo je ukidanje smrtne kazne uprkos Lenjinovog otpora. Prvi javni istup Staljina, tadašnjeg komesara za nacionalnosti, bio je na Kongresu Finske socijaldemokratske partije u Helsinkiju sredinom novembra 1917. Tom prilikom je Staljin proklamovao nezavisnost Finske.

Ali usred dobro poznatog sticaja tragičnih istorijskih okolnosti diktatura proletarijata je brzo počela da dobija novi vid. Boljševici nisu mogli ostvariti probuđene nade a nisu mogli ni napustiti svoje delo u času kad je već izgledalo da su uspeli. Oni su zemlji obećali mir i verovali su da će proletarijat Centralnih sila prestati da se bori protiv radničko-seljačke vlade u Rusiji i okrenuli oružje protiv vlastodržaca. Nemci su međutim produžili da napreduju. Kad su boljševici zarobili generala Krasnova nakon njegovog neuspelog marša na Petrograd pustili su ga na slobodu uz časnu reč da neće ponovo početi borbu, general je dao časnu reč i ubrzo se stavio na čelo jedne bele armije na jugu. Trebalo se, dakle, latiti oružja.

Nezavisnost Finske bila je u isti mah uspostavljanje vlasti finske buržoazije. Buharin i Đerđinski su napali Staljina zbog koncesija buržoaskom nacionalizmu malih nacija. Nije trebalo da prođe mnogo vremena pa da februara 1921. Crvena armija silom okupira Đurdijansku republiku i rastera menjševičku vladu.

Juna 1918. menjševici i desni eseri su stavljeni van zakona zbog saradnje nekih njihovih članova sa belogardejcima. Nakon niza ustanaka i atentata, nakon ubistva Urickog i Volodarskog i teškog ranjavanja Lenjina od strane esera — počeo je brutalni masovni teror.

Marta 1921. pobunili su se mornari Kronštata jednog od najjačih boljševičkih uporišta u 1917. Mornari su tražili obećane slobode, vlast sovjeta, kraj diktature Boljševičke partije. Crvena Armija se morala boriti protiv proletera. Ustanak je bio ugušen u krvi.

Došla je zatim borba s »Radničkom opozicijom« u samoj Partiji. Na desetom kongresu 1921. doneta je odluka o zabrani opozicionih grupa u partiji. Istovremeno je osnovana Centralna kontrolna komisija koja će otada imati zadatak da vrši periodične čistke.

Na kongresu Partije, prvom koji je održan u odsustvu bolesnog Lenjina, Staljin je, odgovarajući jednom kritičaru (Lutovinovu) koji je zahtevao više slobode diskusije u partiji (i koji je uskoro zatim izvršio samoubistvo), prvi put izrekao onu

frazu koju će do današnjeg dana revnosno u prikladnim prilikama ponavljati svi staljinisti, naime, da »partija nije debatni klub«.

Na XIII kongresu Partije Trocki, već oboren na kolena pod neumoljivim udarcima triumvira — Staljina, Zinovjeva i Kamenjeva, izrećiće jednu drugu čuvenu frazu — bez koje ni staljinizam ne bi bio moguć: »Čovek *ne sme* biti u pravu *protiv* partije. Može se biti u pravu samo s partijom i preko partije jer istorija nije stvorila drugi put za realizaciju onog što je pravo. Englezi imaju poslovicu: »Bila u pravu ili ne — moja je to zemlja«. S mnogo više istorijskog opravdanja možemo mi reći: »Bila u pravu ili ne u nekom posebnom pitanju — moja je to partija«[5].

Oktobar 1926. doneo je *prvu javnu samokritiku* čitavog niza partijskih vođa: Trockog, Zinovjeva, Kamenjeva, Pjatakova, Sokolnjikova i drugih. Godinu dana kasnije Buharin je sa suzama u očima molio Politbiro za oproštaj samo zbog jednog razgovora u četiri oka s Kamenjevim. Krajem 1929. svi rivali, proslavljeni vođi Oktobra, bili su eliminisani, Trocki proteran iz zemlje, ostali zbačeni s vodećih pozicija.

Diktatura proletarijata bila se pretvorila u diktaturu Partije a ova u diktaturu Vođe. Nije ovde mesto da raspravljamo do koje mere je ova transformacija bila objektivno uslovljena potrebom centralističkih metoda u procesu brze industrijalizacije jedne veoma zaostale zemlje. Bitno je istaći da je ovaj proces u krugovima marksista prihvaćen kao manje više normalan. U postojećoj teoriji revolucije nije bilo ničeg što bi bilo u očiglednom sukobu s onim što se desilo u toku praktičkog sprovođenja prve uspešne socijalističke revolucije. Privatna svojina na sredstva za proizvodnju je faktički bila ukinuta. Forsirana industrijalizacija je težila stvaranju društva obilja. Anarhičnost kapitalističke proizvodnje je zamenjena planiranjem. Nije li Staljin samo izražavao volju partije proletarijata? Nije li partija bila samo avangarda proletarijata?

5

Ali i u Sovjetskom Savezu i u Kini i u Jugoslaviji, Kubi i drugim socijalističkim zemljama preživeli su ili su u novim oblicima reprodukovani neki odnosi, institucije i strukture koje su bile karakteristične za sve dosadašnje oblike klasnog društva a koje revolucija nije bitno izmenila ili njihove izmene nije jasno ni odredila kao svoj cilj.

Pre svega preostali su različiti više ili manje prikriveni oblici eksploatacije. Pojam eksploatacije je bio sužen i sveden na

5) *XIII Sjezd Vsesojuznoj Komunističeskoj Partiji*, str. 166, 245.

onaj specifični oblik koji nastaje u proizvodnom odnosu kapitalista i radnika. Međutim, *u svom najopštijem smislu* prisvajanje viška vrednosti od strane pojedinaca i društvenih grupa eksploatacija ostaje netaknuta u svakom društvu u kome nije dosledno primenjen princip nagrađivanja prema radu i u kome postoji robna proizvodnja. Nebitno je da li to prisvajanje vrše pojedinačni kapitalisti ili kolektivi na osnovu monopola na tržištu, trenutne konjunkture, povoljnih uvozno-izvoznih instrumenata itd. Nebitno je da li višak rada radničke klase prisvajaju kapitalisti u obliku profita i na osnovu posedovanja sredstava za proizvodnju ili birokrati u obliku previsokih plata i privilegija na osnovu neograničene moći raspolaganja društvenim opredmećenim radom.

Preostao je fenomen otuđenosti političke moći. Početni uspesi u revoluciji, u prvom redu zauzimanje i stabilizacija nove revolucionarne vlasti mogući su samo zato što avangarda pokreta zaista izražava um i volju radničke klase i širih masa koje pokret podržavaju. Ali u onoj meri u kojoj nova vlast nije u stanju da ostvari mnoge proklamovane ciljeve i da ispuni mnoga obećanja, i u onoj meri u kojoj ona već u prvim napetostima s klasom iz koje je potekla odluči da ide svojim putem jer je ona jedini stvarni subjekt revolucije, koji mora delovati u interesu proletarijata makar i uprkos trenutne volje proletarijata (koji ne mora biti svestan svojih interesa), i u onoj meri u kojoj upravljanje i politička delatnost postaje profesija trajno ograničena na mali broj izabranih i zaslužnih — u toj meri politika postaje otuđena delatnost a političke institucije nove vlasti prestaju da budu oblik stvarne medijacije volje revolucionarnih masa i postaju institucije za manipulisanje i prinudu.

Dakle, i u sferi ekonomike i u sferi politike pojedinac još uvek uglavnom ima status objekta. Samoupravljanje u Jugoslaviji je otvorilo proces prevazilaženja tog stanja ali je taj proces još uvek u početnoj fazi (i ima više reformistički nego revolucionarni karakter): on je ozbiljno načeo ali još nije radikalno prevazišao ekonomski i politički monopol birokratije.

6

Najbitnije u pojmu revolucije nije, dakle, ni primena sile, ni postojanje masovnog pokreta (više ili manje organizovanog) ni promena karaktera vlasti, pa čak ni slom čitavog društvenog sistema; sve to nisu ni nužni ni dovoljni uslovi stvarne progresivne transformacije društvenih odnosa. *Bitna karakteristika revolucije jeste radikalno prevazilaženje suštinske unutrašnje granice određene društvene formacije.*

Osnovno teorijsko pitanje revolucije jeste, dakle, odredba te suštinske unutrašnje granice. Tek kad utvrdimo koje su to os-

novne institucije koje jedno društvo čine neracionalnim i nečovečnim, tek onda kad utvrdimo istorijsku mogućnost i puteve ukidanja tih institucija i njihovu zamenu drugim koje obezbeđuju racionalnije i čovečnije društvene odnose, tek onda naše shvatanje revolucije postaje dovoljno jasno i konkretno, tek onda možemo izbeći da postanemo žrtve privida *lažnog avangardizma.* Taj privid se javlja u dva osnovna oblika. Jedan je *pseudo-avangardizam* kad smatramo revolucionarnim pokret čiji ciljevi stvarno nisu radikalni, koji revolucijom smatra običnu reformu sistema ili koji ima samo izvesne spoljašnje odlike radikalnosti: ultralevu frazu, romantičku negativističku simboliku, organizaciju koja u celini osporava postojeće društvo, bez jasne svesti o tome koje su ključne njegove ustanove koje treba prevazići, i šta u tim ustanovama treba definitivno ukinuti a šta održati u okviru novih progresivnijih ustanova budućeg društva.

Drugi je oblik lažnog avangardizma *mit bivšeg avangardizma,* koji se javlja onda kad jedna društvena grupacija uspešno obavi početni deo revolucije, osvoji vlast, promeni svoje društveno biće, objektivno preuzme konzervativnu ulogu ali pri tom nastoji da i dalje sačuva svoju nekadašnju revolucionarnu ideologiju. To nije diktirano samo potrebom očuvanja iluzija o sebi već i potrebom održanja duhovnog kontakta sa širokim masama u čije ime se u prošlosti istupalo. I jedna i druga potreba se zadovoljavaju s jedne strane brižljivim negovanjem tradicije iz prošlog revolucionarnog perioda, s druge strane tipično ideološkim mistifikovanjem stvarnih sadašnjih odnosa.

7

Mit bivšeg avangardizma utoliko je teže demaskirati što je pojam revolucije višeznačan, što stvarnost ima više različitih slojeva, pa prema tome i više različitih granica i mogućih negacija i što svaka od ovih zavisi, s jedne strane, od našeg opšteg sistema vrednosti, s druge strane od tačne procene realnih istorijskih mogućnosti. Utvrđivanje suštinske unutrašnje granice jedne društvene formacije uslovljeno je sledećim pretpostavkama:

(1) Jedna društvena formacija ima svoju ekonomsku, političku, socijalnu, kulturnu dimenziju — prema tome moguće je ograničiti se samo na jednu od njih i govoriti posebno o političkoj, ekonomskoj, socijalnoj, kulturnoj revoluciji. Ono što nas ovde pre svega interesuje jeste *totalitet društva,* prema tome, *integralna revolucija* koja bi obuhvatila sva ova područja (koja se uostalom i ne mogu oštro deliti). Ali čak i kad tako postavimo pitanje, ostaje činjenica da društvena stvarnost ima različite slojeve.

To najpre može biti jedan specifični oblik kapitalizma: liberalni, monopolistički ili državni. Unutrašnja njegova granica može biti raspolaganje opredmećenim radom na osnovu privatne svojine na sredstva za prozvodnju. Ukidanje te granice ima u određenom smislu revolucionarni karakter, ali privatnu svojinu može zameniti državna svojina. Unutrašnju granicu kapitalizma kao takvog predstavlja proizvodnja za profit i prisvajanje profita od strane vlasnika i profesionalnih upravljača. Međutim, krajnja osnova svakog savremenog društva (najdublji njegov sloj) jeste robna proizvodnja; njena unutrašnja granica je fetišizam robe i uopšte otuđenost rada.

Prema tome, odgovor na pitanje o revoluciji pretpostavlja specifikaciju problema: imamo li u vidu preobražaj privatnog kapitalizma ili kapitalizma uopšte, ili onaj najradikalniji: preobražaj klasnog društva zasnovanog na robnoj proizvodnji i otuđenosti rada.

(2) Način postavljanja pitanja o revoluciji zavisi, međutim, od toga kako shvatamo odnos prakse i postojeće istorijske stvarnosti. Suprotne krajnosti su oportunistički pozitivizam »realne-politike« i voluntaristički utopizam revolucionarne romantike.

Prvi pretpostavlja da praktička delatnost treba da se prilagodi onom što je u društvenom procesu nužno ili što »je objektivno dominantna, prevladujuća tendencija«. Ako je većina radnika faktički zainteresovana isključivo za veći dohodak i viši životni standard onda ne samo što se početak revolucije može vezivati jedino za eventualno katastrofalno slabljenje imperijalizma na međunarodnom planu, nego će i sama društvena transformacija biti shvaćena na nedovoljno radikalan način, pre svega kao promena karaktera vlasti. U robno-novčane odnose neće se bitno dirnuti jer proizvođači »objektivno teže da se ponašaju kao proizvođači roba«. U birokratsku strukturu savremenog društva neće se dirnuti jer radnici »objektivno teže da teret i odgovornost odlučivanja prepuste ekspertima, menadžerima i profesionalnim političarima«. Do stvarne kulturne revolucije neće doći jer široke mase »objektivno pretpostavljaju zabavnu muziku Mozartu, i kaubojske filmove Shakespeareu«. Revolucionarnost koja na taj način pojam o objektivnim istorijskim mogućnostima gradi na zakonu velikih brojeva završava u reformizmu i ne retko u kontrarevoluciji.

Romantični utopizam, s druge strane, ne želi da zna ni za kakvu društvenu determinaciju i polazi od pretpostavke da su pre dela sve mogućnosti otvorene, da se treba rukovoditi duhom utopije a ne duhom pozitivnog znanja, da se, prema tome, treba angažovati za ono što je najhumanije, bez obzira na to koliko je objektivno moguće. Shvatanje istorijski negativnog postaje vrlo široko i zaista radikalno: ono obuhvata ne samo proizvodnju za profit nego i robnu proizvodnju uopšte, ne samo deformacije savremenog tehnicizma nego i tehniku uopšte, ne samo birokratizam već i svaku organizovanost i institucionalizam, ne samo

pozitivističko shvatanje i primenjivanje nauke, već i svako planiranje i racionalno kalkulisanje. Oslanjanjem na logiku srca plediranjem za punu slobodu i spontanost, krajnjim radikalizmom mogu se stvoriti neslućene nove mogućnosti, mogu se stihijski proširiti prostori stvarne ljudske slobode, može se odigrati izvanredno značajna katalitička uloga privlačenjem pažnje na vešto prikrivene realne probleme, otkrivanjem sve brutalnosti postojeće vlasti, buđenjem ogromnih uspavanih energija. Ali sve je to stvar slučajnosti. Osporiti u jednom društvu *sve* znači osporiti i ono što se u postojećim istorijskim uslovima mora, bar za još jednu epohu sačuvati u novom društvu. U krajnjoj liniji to znači propustiti da se *stvarno praktički* ospori ono čije prevazilaženje je već postalo istorijski moguće.

Revolucija shvaćena romantički ili je samo revolucija u mislima ili je, u pokušaju svoje političke realizacije, samo preliminarna katalitička faza stvarne revolucije.

Istorijsku realnost ne smemo, dakle, shvatiti na pozitivistički način. Aktivizam ne sme biti sinonim voluntarizma.

Istorijski-realno nije samo ono što dominira već i ono što je retko i izuzetno, nije samo ono što sad faktički *jeste* već i ono što sutra *može biti ako se angažujemo na određen način.* Da li nešto može ili ne može biti stvar je ne samo intuicije i imaginacije već i racionalne ocene koja treba da prethodi delatnosti. Niti su sve mogućnosti otvorene niti su sve sem jedne isključene. Može biti sve ono što nije isključeno delovanjem određenih društvenih zakonitosti u određenoj istorijskoj situaciji. Razume se zakoni se ne smeju postvariti: to su samo pravilnosti ljudskog ponašanja koje se mogu promeniti ako to ponašanje prestane da bude spontano, stihijsko i postane svesno i proračunato. Pošto se ponašanje svih ljudi u svim aspektima ne može toliko radikalno promeniti da svi zakoni prestanu da važe, mnoge logičke mogućnosti faktički nisu ostvarene. Među onima koje su otvorene, revolucionarne, angažovanje teži da ostvari ne one koje su najverovatnije već one koje su najčovečnije i najracionalnije, makar bile gotovo na granici nemogućnosti.

(3) Utvrđivanje suštinske negacije jedne društvene formacije uslovljeno je, dakle, trima vrstama pretpostavki: (a) specifikacijom sistema o čijoj negaciji je reč; od toga zavisi šta se može smatrati suštinskim a šta nebitnim;

(b) kritičkim znanjem o istorijskoj situaciji u kojoj se dati sistem nalazi. (Samo uzimajući u obzir postojeće zakonite tendencije ljudskog ponašanja možemo reći koje društvene institucije i strukture mogu biti prevaziđene.)

(c) određenom vrednosnom orijentacijom koja se oslanja na koncepciju istinski ljudskih potreba i, u krajnjoj liniji, na jednu celovitu filosofsku antropologiju. Tek kad imamo određeno uverenje o tome šta čovek jeste, šta u datim istorijskim uslovima može biti i koje njegove bitne potrebe mogu biti ostvarene —

tek onda možemo utvrditi šta je u postojećoj stvarnosti negativno, koje su to institucije koje osujećuju čoveku da bude ono što već može biti.

Svaka praktička delatnost eksplicitno ili implicitno polazi od izvesne pretpostavke o negativnom koje treba eliminisati. Za pozitivistički realizam negativno je ono što ometa rast i efikasno funkcionisanje postojećeg. Antropološka pretpostavka je ovde da čovek *jeste* ono što faktički preovlađuje u njegovom sadašnjem ponašanju, da se njegove potrebe mogu utvrditi empirijskim proučavanjem njegovog biranja među alternativnim mogućnostima. Razume se, potpuno zanemarivanje ovakvih empirijskih činjenica dovelo bi do radikalnog odvajanja od stvarnosti i do svojevrsne mitologije. Ali, s druge strane, njeno nekritičko prihvatanje znači definitivno ostajanje u okvirima postojećeg i odricanje od revolucionarne delatnosti koja treba da transcendira okvire postojećeg. Svaki proizvođač je sposoban za participaciju u ekonomskom i političkom odlučivanju makar empirijska istraživanja konstatovala fenomen bekstva od slobode i jednostranu preokupaciju dohotkom. Svaki čovek je sposoban da uživa u delima vrhunske kulture ukoliko mu se omogući da stekne potrebna predznanja. Razume se, ako društvo nije tako organizovano da svakom pojedincu omogući da postigne nivo na kome se već nalazi društvo kao celina, svako »objektivno« istraživanje će pokazati da ogromna većina naroda »slobodno« bira da ostane na nivou folklora i najjevtinije zabave.

Utopijski romantizam, s druge strane, polazi od jedne apstraktne i neistorijske antropologije. On ne postavlja pitanje šta čovek može biti *u određenoj istorijskoj situaciji,* prevazilazeći jedan oblik društva i ulazeći u drugi koji je doduše čovečniji i racionalniji ali koji još uvek ima neka bitna neminovna ograničenja. U odsustvu medijacije ovakvim konkretnim istorijskim znanjem utopijski romantizam postavlja pitanje ostvarenja slobode uopšte, kreativnosti uopšte, društvene solidarnosti uopšte, ljudske spontanosti uopšte. To vodi osporavanju postojećeg društva *in toto;* sve njegove institucije su u celini negativne jer postavljaju granice ovom neograničenom, apsolutnom idealu.

Filosofska antropologija koja se inspiriše Marxom (i Marxom *Ekonomsko-filosofskih rukopisa* i Marxom *Kapitala)* ima istorijski karakter; njen pojam čoveka i ljudskih potreba je konkretno — opšti i višeslojevit. On sadrži ne samo ideju o tome šta bi čovek mogao biti definitivnim oslobađanjem od prinudnog fizičkog rada, ukidanjem klasnog društva i robne proizvodnje već i ideju o tome šta bi čovek mogao biti sutra dok još uvek postoji ljudska materijalna proizvodnja, podela rada, tržište, profesionalna politika. Dokle god postoje ovakve društvene institucije i strukture, čovekova sloboda i potreba da svojom delatnošću afirmira sve svoje potencijalne sposobnosti biće ograničena. Ali već danas bi se čovek mogao osloboditi anarhič-

nosti robne proizvodnje, mogao bi neuporedivo slobodnije birati profesiju, imati znatno veće i neuporedivo bogatije slobodno vreme. Već danas bi svako mogao da učestvuje u odlučivanju i upravljanju, a današnje neograničene kompetencije profesionalnih političara bi mogle biti svedene na delatnost stručnjaka koji analiziraju podatke, predlažu alternativna rešenja i razrađuju praktične mere — ostavljajući skupštinama i drugim organima samoupravljanja da donose bitne odluke.

8

Šta su, dakle, u svetlosti svih ovih razmatranja osnovni elementi marksističkog pojma revolucije u savremenim istorijskim uslovima.

Revolucija je negacija suštinske unutrašnje granice savremenog kapitalizma. Ta suštinska granica nije prosto privatna svojina na sredstva za proizvodnju — kao što je izgledalo većini sledbenika Marxa — već cela jedna struktura koja se može okarakterisati na sledeći način: na osnovu privatne svojine na sredstva za proizvodnju jedna društvena klasa — buržoazija neograničeno raspolaže celokupnim opredmećenim radom, organizuje proizvodnju robe isključivo za profit, prepušta tržištu da odredi vrednost svih roba, uključujući i vrednost radne snage koja je svedena na običnu robu i na taj način stiče mogućnost da prisvaja celokupan višak vrednosti. Revolucija mora radikalno prevazići ovu strukturu. Ona mora ukinuti privatnu svojinu na sredstvima za proizvodnju ali ne sme dozvoliti nijednoj drugoj društvenoj grupaciji (naprimer birokratiji, tehnokratiji) da po nekom drugom osnovu (na primer na osnovu monopola političke moći) raspolaže opredmećenim radom i prisvaja veći ili manji deo viška vrednosti. Prevazilaženje robne proizvodnje i tržišta može biti izvršeno samo postepeno i ono zahteva celu istorijsku epohu. Međutim, u uslovima razvijenog industrijskog društva početni koraci ka njihovom ukidanju moraju biti preduzeti odmah. U onoj meri u kojoj sami proizvođači preuzimaju kontrolu nad proizvodnim snagama i raspolaganje opredmećenim radom, proizvodnja robâ može biti postepeno prevazilažena proizvodnjom za ljudske potrebe, nagrađivanje prema uspehu na tržištu može se prevazilaziti nagrađivanjem prema intenzitetu, stepenu kvalifikovanosti i kreativnosti rada; zakoni tržišta će biti najpre korigovani da bi se izbegle neželjene socijalne razlike i druge neracionalnosti — da bi zatim u slobodnom društvu obilja sve više gubili smisao.

S obzirom na dvojak karakter negacije mogu se relativno jasno razlikovati dve etape *komunističke* revolucije. Prva etapa koja ukida klasnu podelu društva i eksploataciju proizvođača (bilo od strane buržoazije ili birokratije) i koja samim tim pre-

vazilazi klasični oblik države zamenjujući ga razvijenim integrisanim samoupravljanjem jeste *socijalistička* revolucija koja nas i teorijski i praktički mora prvenstveno interesovati.

9

Tipologija oblika socijalističke revolucije mogla bi izgledati ovako:

(1) U razvijenoj kapitalističkoj zemlji proletarijat silom preuzima vlast i uspostavlja diktaturu proletarijata koja ima sve karakteristike socijalističke demokratije. Istorija dosad ne zna nijednu takvu revoluciju. Događaji u Francuskoj maja 1968. pokazali su mogućnost takvog klasičnog oblika nasilne proleterske revolucije.

(2) U razvijenoj kapitalističkoj zemlji koja se približava društvu blagostanja izvodi se niz postepenih transformacija koje vode smanjenju socijalnih razlika i sve većoj participaciji radnika. Vlast prelazi u ruke naroda legalnim parlamentarnim putem (kao u Švedskoj) ili usled nemoći kapitalističko-birokratske vlade da reši probleme na domaćem i međunarodnom planu (krah u ratu, crnački problem, automatizacija: ovakve mogućnosti postoje u budućnosti u SAD).

(3) U polurazvijenoj kapitalističkoj zemlji u kojoj je buržoazija ispoljila fatalne slabosti — katastrofom u ratu, nemoći da reši agrarna ili nacionalna pitanja. Udružene snage radnika i seljaka, a u nekim slučajevima i sve druge rodoljubive snage, uključujući deo buržoazije, osvajaju vlast i prihvataju trostruki zadatak: (a) uklanjanje ostataka feudalizma i demokratizacije (b) ubrzana industrijalizacija (c) socijalistički preobražaj.

Ruska, Kineska, Jugoslovenska i Kubanska revolucija pripadaju trećem tipu. Nijedna od njih nije savršena. Uporedo s krupnim uspesima u otklanjanju feudalnog nasleđa, industrijalizaciji i urbanizaciji i otkrivanju novih oblika demokratije (sovjeti, društveno samoupravljanje u Jugoslaviji), opšta početna nerazvijenost i kulturna zaostalost je uslovila određeni stepen birokratizacije. Birokratizam je usporio a u nekim socijalističkim zemljama gotovo sasvim zakočio proces radikalnijeg preobražaja društvenih odnosa — i to je suštinska granica svih društava koja danas kreću ka socijalizmu.

Svet dosad još nije vidio nijednu revoluciju pravog — klasičnog tipa, mada su nedavni događaji jasno pokazali koliko je preuranjeno smatrati je istorijski prevaziđenom.

Zbivanja u nekim najrazvijenijim kapitalističkim zemljama omogućuju da ih okarakterišemo kao duboku transformaciju društva koje ima neke karakteristike socijalističkog preobražaja. Nemoguće je, međutim, reći da li će se taj preobražaj nas-

taviti i dovesti do definitivne negacije suštinske unutrašnje granice kapitalizma ili će nastati različiti hibridni društveni oblici koji imaju karakteristike i kapitalizma i socijalizma.

S druge strane, u zaostalim kolonijalnim zemljama postoje antiimperijalistički pokreti i režimi koji pokušavaju da preskoče izvesne kapitalističke forme, koji preduzimaju izvesne socijalističke mere kao što su nacionalizacija i planiranje. Ovakve procese možemo u nekim slučajevima smatrati preliminarnom fazom socijalističke revolucije. Društveni odnosi su tu suviše nerazvijeni da bi socijalizam značio nešto više nego vizija daleke budućnosti.

MARXOV DOPRINOS POZNAVANJU ČOVJEKA

Erich Fromm

Mexico, D. F.

Čini se da bi bilo u redu dati nekoliko uvodnih napomena. Marxov doprinos poznavanju čovjeka ili, u užem smislu, psihologiji, tema je kojoj se posvećuje relativno mala pažnja. Posve drugačije nego za Aristotela ili Spinozu, čija su djela o etici rasprave o psihologiji, za Marxa se pretpostavlja da se nije mnogo zanimao za individualnog čovjeka, njegove nagone, i njegov karakter, već samo za zakone društva i njegovu evoluciju.

Uzroka za to zanemarivanje Marxovog doprinosa psihologiji ima više. Jedan je taj što Marx nije nikad iznio svoje psihologijske poglede u ma kakvom sistematskom obliku, već su oni porazbacani po čitavom njegovom djelu i moraju se prikupiti da bi pokazali svoju sistematsku prirodu. Drugo, vulgarno pogrešno tumačenje Marxa da se on zanimao samo za ekonomske pojave, ili pogrešno tumačeno shvaćanje materijalizma, prema kome je Marx pretpostavljao da je čovjek po prirodi vođen prvenstveno željom za ekonomskom dobiti, zamagljivali su Marxovu realnu sliku čovjeka i njegov doprinos psihologiji. Treće, Marxova dinamična psihologija došla je suviše rano da bi izazvala dovoljnu pažnju. Tek se sa Freudom razvila sistematska dubinska psihologija, i Freudova psihoanaliza postala je najvažniji dinamični psihologijski sistem. Njena popularnost, koju treba do izvjesne mjere pripisati njenom mehanističkom materijalizmu, zamračila je shvaćanje srži humanističke dubinske psihologije koju nalazimo kod Marxa. S druge strane, sve važnija uloga mehanistički orijentirane eksperimentalne psihologije, priječila je razumijevanje Marxovih psihologijskih shvaćanja.

Kako je to i moglo biti drugačije? Moderna teorijska i eksperimentalna psihologija je u velikoj mjeri nauka koja se bavi otuđenim čovjekom, koju izučavaju otuđeni istraživači, sa otuđenim i otuđujućim metodama. Kako se Marxova psihologija osniva na punoj svijesti o činjenici otuđenja, ona je bila u sta-

nju da se izdigne iznad tog tipa psihologijskog pristupa, jer ona nije prihvaćala otuđenog čovjeka za prirodnog čovjeka, za čovjeka kao takvog. Kao rezultat, međutim, njegova psihologija je, u stvari, bila zatvorena knjiga za one koji vjeruju u refleksologiju i uvjetne reflekse kao u posljednju riječ u poznavanju čovjeka. Možda danas postoje bolji izgledi za razumijevanje Marxovog doprinosa psihologiji nego ikad ranije, dijelom zbog toga što se za bitna otkrića Freuda više ne drži da su tako nerazdvojno povezana sa mehanističkim dijelovima njegove teorije (na primjer, teorijom libida), a dijelom zbog toga što preporod humanističkog mišljenja stvara bolju osnovicu za razumijevanje Marxove humanističke psihologije.

Siguran sam da nije potrebno da se pravdam zbog činjenice što uz danu dužinu ovog članka ne mogu pokušati ništa više nego da dam rezime onog za što smatram da je srž Marxovog doprinosa psihologiji. Pored toga, ne treba ni reći da se mnogi elementi njegovog psihologijskog mišljenja mogu naći kod mislilaca koji su mu prethodili, od kojih su Spinoza, Goethe, Hegel, i napose Feuerbach, samo neke od istaknutih ličnosti u nizu mislilaca sa Istoka i Zapada.

Marx, govoreći o psihologiji kao o »prirodnoj nauci o čovjeku« (identičnoj sa »ljudskom prirodnom naukom«), počinje s predstavom o čovjekovoj prirodi koja se provlači kroz čitavo njegovo djelo do posljednjih stranica *Kapitala,* gdje, u trećem svesku, govori o radnim uvjetima »najadekvatnijim njihovoj ljudskoj prirodi i najdostojnijim nje«. Dok u ekonomskim i filozofskim rukopisima iz 1844. Marx govori o »biti čovjeka« ili »rodovskom životu«, on već u *Njemačkoj ideologiji* bliže određuje upotrebu »bîti« navodeći da ta bit nije »nikakva apstrakcija«, i u *Kapitalu* zamjenjuje pojam »bîti« pojmom »ljudske prirode uopće«, koju treba razlikovati od »ljudske prirode kao modificirane u svakom historijskom periodu«. To je, doista, važno profinjenje pojma ljudske prirode, ali nipošto njegovo napuštanje.

Daje li nam Marx definiciju »bîti ljudske prirode«, »ljudske prirode općenito«? Zaista daje. U Filozofskim rukopisima Marx definira rodovski karakter ljudskih bića kao »slobodnu, svjesnu djelatnost«, za razliku od prirode životinje koja ne razlikuje svoju djelatnost od same sebe, »ona je životna djelatnost«. Dok on u svojim kasnijim spisima, pošto je napustio pojam »rodovski karakter«, ne može ponavljati istu formulaciju, naglasak ostaje isti, naglašavanje djelatnosti kao karakteristike neosakaćene, nerascjepkane prirode čovjeka. U *Kapitalu* Marx definira čovjeka kao »društvenu životinju«, kritizirajući Aristotelovu definiciju čovjeka kao »političke životinje«, koja da je »upravo tako karakteristična za staro klasično društvo kao što je Franklinova definicija čovjeka kao 'životinje koja pravi oruđa' karakteristična za Amerikanca«. Marxova psihologija (isto kao i njegova filozofija) jest psihologija ljudske djelatnosti, i

ja se posve slažem s gledištem da je najprikladniji način za opis Marxove definicije čovjeka da je on biće »prakse«, stvar na koju ću se vratiti kasnije.

Prvi Marxov korak da upotrijebi pojam ljudske prirode u jednom ili drugom obliku kroz čitavo svoje djelo imao bi malo značenje bez drugog i vrlo važnog koraka koji karakterizira njegovu psihologijsku teoriju. Ja mislim na njegov pojam čovjekove prirode kao dinamične, energične. On vidi čovjeka kako ga pokreću strasti, ili nagoni, iako čovjek većinom nije svjestan tih pokretnih sila. Marxova *psihologija* je *dinamička.* To sačinjava, na jednoj strani, njen afinitet prema Spinozinoj psihologiji, i njeno anticipiranje Freudove, a na drugoj, njenu protivurječnost prema svakom obliku mehanističke, bihevioristične psihologije. Kao što ću to pokušati da pokažem kasnije detaljnije, Marxova dinamička psihologija zasniva se na prvenstvu čovjekove *povezanosti* sa svijetom, sa čovjekom i s prirodom, nasuprot Freudovoj, koja se zasniva na modelu jednog izoliranog *home machine.*

Njegov najopćenitiji a ipak vrlo plodan pojam nagonâ sastoji se u razlikovanju između »stalnih« ili »nepromjenljivih« nagona i »relativnih« nagona. Stalni nagoni »postoje pod ovim okolnostima i... njih mogu »društveni uvjeti mijenjati samo što se tiče oblika i pravca«; relativni nagoni »duguju svoje porijeklo samo izvjesnom tipu društvene organizacije«.

Marx je pretpostavljao da seks i glad spadaju u kategoriju »nepromjenljivih nagona«, dok bi pohlepa, na primjer, bila primjer relativnog nagona. To razlikovanje je tijesno povezano s razlikovanjem između ljudske prirode uopće i njenih specifičnih manifestacija. Na ovom mjestu želim samo ukratko reći kako je ta podjela na nepromjenljive i relativne nagone izvanredno plodna, i da u stvari ta misao sama sačinjava jedan od najvažnijih priloga današnjoj diskusiji o nagonima i instinktima. Marx objašnjava to razlikovanje još dalje kad kaže da »relativni prohtjevi« (još jedna riječ za nagone) ... »nisu integralni dio ljudske prirode već da »svoje porijeklo duguju izvjesnim društvenim strukturama i izvjesnim uvjetima proizvodnje i saobraćanja«. Ovdje je Marx već povezao relativne prohtjeve s društvenom strukturom i uvjetima proizvodnje i saobraćanja, i tako položio temelj za dinamičku psihologiju, koja za većinu ljudskih prohtjeva, a to znači za velik dio ljudske motivacije, smatra da su određeni procesom proizvodnje. Pojam »društveni karakter« u dinamičkom smislu u kome sam ga ja formulirao osnovan je na tom Marxovom pojmu.

Nije manje važna od Marxovog razlikovanja između stalnih i relativnih nagona njegova diskusija o životinjskoj nasuprot ljudskoj kvaliteti stalnih nagona. I upravo u toj tački nalazimo odlučujuću razliku između Marxove dinamičke psihologije i Freudove. Razmatrajući one nagone koji su »stalni« i za koje, kako psihoanalitičari tako i akademski psiholozi pretpostavljaju da

su iste kvalitete u čovjeku i životinjama, Marx kaže da su »jedenje, pijenje i razplođavanje, naravno, također prave ljudske funkcije. Ali apstraktno razmatrani, odvojeno od drugih ljudskih djelatnosti i pretvoreni u krajnje i jedine ciljeve oni su životinjske funkcije«. Za frojdovsku psihoanalizu, zasnovanu na modelu izoliranog *čovjeka mašine*, čije nagone podržavaju unutrašnji kemijski procesi, s ciljem da se napregnutost reducira na optimalnu tačku, zadovoljenje gladi, žeđi i seksualne želje, doista su ciljevi po sebi.

Sada smo pripremljeni za jednu od Marxovih najosnovnijih tvrdnji u pogledu prirode nagona. »*Strast je čovjekova bitna sposobnost koja energično teži ka svom predmetu* (Die Leidenschaft, die Passion, ist die nach seinem Gegenstande energisch strebende Wesenskraft des Menschen).« U toj izreci na strast se gleda kao na pojam odnosa, ili povezanosti. Ona nije kao u Freudovom pojmu instinkta ili nagona unutrašnje, kemijski proizvedeno nastojanje koje treba neki predmet kao sredstvo za svoje zadovoljenje, već su čovjekove sposobnosti same, njegove *Wesenskräfte*, obdarene dinamičnom kvalitetom da se moraju boriti za predmet prema kome se one mogu odnositi i s kojim se mogu sjediniti. *Dinamičnost ljudske prirode ima svoj korijen prvenstveno u toj potrebi čovjeka da izrazi svoje sposobnosti naprama svijetu, a ne u njegovoj potrebi da upotrijebi svijet kao sredstvo za zadovoljenje svojih fizioloških potreba.* Marx kaže ovo: budući da imam oči, imam potrebu da gledam; budući da imam uši, imam potrebu da slušam; budući da imam mozak, imam potrebu da mislim; i budući da imam srce imam potrebu da osjećam. Ukratko, budući da sam čovjek imam potrebu za čovjekom i svijetom. Usput bi moglo biti od koristi pribilježiti s obzirom na današnju popularnost takozvane psihoanalitičke ego-psihologije, da Marx kad tu govori o sposobnostima i njihovom izražavanju nipošto ne govori o egu, već o strasti, o »prirodnim snagama i sposobnostima koje postoje u čovjeku kao tendencije i vještine, kao nagoni«, o energiji uloženoj u potrebu svake sposobnosti da se izrazi.

Postoje mnogobrojna Marxova izlaganja koja su varijacije na temu strasti kao kategorije povezanosti čovjeka sa sobom, s drugima i s prirodom, i ostvarenja njegovih bitnih snaga. Prostor mi dopušta da ih navedem samo nekoliko. Marx kaže posve jasno šta misli pod »ljudskim sposobnostima« koje se povezuju sa svijetom na strastven način: »njegove *ljudske* veze sa svijetom — gledanje, slušanje, mirisanje, kušanje, pipanje, mišljenje, promatranje, osjećanje, žuđenje, igranje, voljenje — ukratko, svi organi njegove individualnosti su. . . djelatno potvrđivanje čovjekove realnosti«. Upravo zbog toga što je predmet potvrđivanje čovjekove realnosti, i on sam postaje ljudski, ili kako je to rekao Marx, »u praksi se ja mogu odnositi na ljudski način prema nekoj stvari samo kad se stvar odnosi na ljudski način prema čovjeku«. (Uzgred bih htio upozoriti na

osnovnu sličnost tog Marxovog shvaćanja sa shvaćanjima koja se nalaze kod Goethea, u zen budizmu i kršćanskom misticizmu).

Čovjekovi »nagoni«, dakle, jesu izražavanje jedne osnovne i specifično ljudske potrebe, potrebe čovjeka da bude povezan s čovjekom i prirodom, i da se potvrdi u toj povezanosti. Cilj je »da se postigne jedinstvo čovjeka s prorodom, ostvareni naturalizam čovjeka i ostvareni humanizam prirode«. Potreba za samoostvarenjem u čovjeku je korijen specifično ljudskog dinamizma. Bogat čovjek je u isto vrijeme onaj kome treba »kompleks ljudskih manifestacija života, i čije vlastito samoostvarenje postoji kao unutrašnja nužnost, potreba«.

Marx je, dakle, jasno vidio vezu između čovjekove povezanosti sa samim sobom i njegove povezanosti sa drugima. Njegov stav u tom pogledu je u biti isti kao stav Goethea koji je rekao: »Čovjek poznaje sebe samo toliko koliko poznaje svijet. On poznaje svijet samo u sebi samom, i on je svjestan sebe unutar svijeta. Svaki novi istinski upoznati predmet otvara novi organ u nama samima«. Iz tog pojma dinamične povezanosti slijedi da je za Marxa »bogat čovjek onaj kome u isto vrijeme *treba* kompleks ljudskih manifestacija života i čije vlastito samoostvarenje postoji kao unutrašnja nužnost, *potreba*«. Odatle: »siromaštvo je pasivna veza koja vodi čovjeka da iskusi potrebu za najvećim bogatstvom, *drugom* osobom«.

Je li taj tako povezani čovjek koji se energično bori za iskazivanje svojih sposobnosti radnik ili buržuj iz 19. vijeka? Ako je odgovor *ne* — a on *jest* »ne« — od kakvog je značaja Marxov model ljudske prirode za razumijevanje čovjeka? Je li to čovjek zlatne dobe prošlosti, ili je to čovjek mesijanske vizije za budućnost? Odgovor je kompliicran i dovodi nas direktno do jednog od najdubljih i najsuvremenijih shvaćanja Marxovog psihologijskog sistema. Nasuprot pojmu mentalne bolesti, koja se može definirati u relativnim izrazima kao bolest različita i teža nego što je bolest prosječnog čovjeka ili, s jednog drugog stanovišta, kao bolest koja ne sprečava čovjeka da proizvodi i da se razmnožava, Marx je stvorio viziju patologije normalnosti, osakaćenost — statistički — normalnog čovjeka, gubitak za njega samog, gubitak njegove ljudske supstancije, gubitak da bude ono što bi trebalo biti jer bi mogao biti. Tako Marx govori o mogućnosti da čovjek može »da se izgubi« u objektu, ako objekt nije postao ljudski objekt, što znači da njegov odnos prema predmetu nije odnos aktivne povezanosti, često nazivan »prisvajanjem«. On govori o tom kako čovjek postaje »mentalno i fizički dehumaniziran«, ili o »osakaćenom« radniku, »pukom fragmentu čovjeka« naprama »svestrano razvijenom individuumu«. Ako se čovjek, tako se nastavlja Marxovo rasuđivanje, ne odnosi *aktivno* prema drugima i prema prirodi, tada on gubi sebe, njegovi nagoni gube svoje ljudske kvalitete i poprimaju životinjske kvalitete, i tako, mogli

bismo nastaviti, budući da nije životinja, on je bolesno, rascjepkano, osakaćeno ljudsko biće. To je upravo revolucionarni i terapeutski element u Marxovoj dinamičkoj psihologiji. Čovjek je ne samo potencijalno sposoban da se poveže sa svijetom, već mu je to i potrebno, a da bi bio ljudski i da se izliječi, on treba da uspostavi taj potencijal zdravog, a ne patološkog oblika ljudskog funkcioniranja.

Marxov pojam osakaćenog naprama svestrano razvijenom čovjeku sačinjava osnovicu za novo i originalno shvaćanje neuroze. Upućujem na jedno važno izlaganje u *Njemačkoj ideologiji:* »besmislica je vjerovati. . . da netko može zadovoljiti jednu strast odvojenu od svih drugih a da ne zadovolji *sebe*, čitavog živog individuuma. Ako ta strast poprima apstraktan, zaseban karakter, ako mu se ona suprotstavlja kao tuđa moć, to jest . . . kao jednostrano zadovoljenje samo jedne jedine strasti — to nipošto ne zavisi od svijesti ili dobre volje . . . već od *bivstvovanja;* ne od misli, već od života. To je prouzrokovano empirijskim razvitkom i ispoljavanjem života pojedinca. . . Ako prilike u kojima taj pojedinac živi dopuštaju njemu samo jednostran razvoj jedne kvalitete na trošak svih drugih. . . rezultat je da taj pojedinac postiže samo jednostran, osakaćen, razvoj«. Marx govori ovdje o otuđenim strastima, o strastima koje bivaju zadovoljene kao ciljevi po sebi, a da ne zadovoljavaju čitavo ljudsko biće, to znači, koje su odvojene od svih ostalih strasti i otud se suprotstavljaju pojedincu kao tuđa moć. U nekoj instinktivističkoj psihologiji kao Freudovoj, gdje su normalnost i zdravlje rezultat zadovoljenja upravo jednog instinkta, naime seksualnog instinkta, takvo razmatranje ne bi našlo mjesta. U humanističkom shvaćanju strâstî, u kome energiju rađa aktivna borba svih sposobnosti da postignu svoje ciljeve, Marxovo izlaganje ukazuje na prirodu neuroze ili mentalne bolesti. Ona se može definirati kao apsolutna dominacija, i otud otuđenje jedne strasti.

Ključni pojam ljudskog, to jest ne otuđenog ni patološkog nagona jest djelatnost ili, kao što je Marx izvorno rekao, samodjelatnost. Šta misli Marx pod »djelatnošću«? Očigledno on ne misli na »djelatnost« u smislu u kom se ta riječ upotrebljava u suvremenom jeziku za raditi nešto, biti zaposlen itd. Ona je također različita od djelatnosti životinje, koja oblikuje »samo po mjeri i potrebi vrste kojoj pripada, dok čovjek zna proizvoditi prema mjeri svake vrste i zna svagdje dati predmetu inherentnu mjeru, zato čovjek oblikuje i prema zakonima ljepote«. Marxov pojam djelatnosti je bliz Spinozinom, stvaralački i spontani čin, moguć samo pod uvjetom slobode. Tako on govori, na primjer, o »spontanoj djelatnosti ljudske fantazije, ljudskog mozga i srca. . .«. Taj pojam djelatnosti postaje posebno jasan kad Marx govori vrlo konkretno o ljudskim strastima, posebno ljubavi. »Pretpostavimo«, piše on »da je *čovjek čovjek* i da je njegov odnos prema svijetu ljudski. Tada ljubav možeš razmijeniti sa-

mo za ljubav, povjerenje za povjerenje, itd. Ako želiš uživati u umjetnosti moraš biti umjetnički obrazovan čovjek; ako želiš da utječeš na druge ljude, moraš stvarno biti čovjek koji djeluje podstičući i ohrabrujući na druge. Svaki od tvojih odnosa prema čovjeku i prema prirodi mora biti *specifičan izraz*, koji odgovara predmetu tvoje volje, tvog *zbiljskog individualnog života*. Ako ti voliš a ne pobuđuješ za uzvrat ljubav, tj. ako nisi u stanju da *manifestiranjem* samog sebe kao osobe koja voli postaneš *voljeni čovjek*, tada je tvoja ljubav nemoćna, ona je nesreća«.

Marx izražava tu aktivnu kvalitetu ljubavi najjasnije u onom što piše u *Die Heilige Familie:* »G. Edgar pretvara ljubav u božicu, i to u okrutnu božicu, pretvarajući čovjeka koji voli ili ljubav čovjeka u čovjeka ljubavi, praveći tako »ljubav«« bićem odvojenim od čovjeka. Tim jednostavnim procesom pretvaranja predikata u subjekt. . .« čovjek je pretvoren u ne-čovjeka. U stvari, ljubav je ljudska aktivnost, ne pasivnost, *(voljeti,* a ne *biti zaljubljen)* i »ljubav je ona koja uči čovjeka da doista vjeruje u svijet objekata izvan njega. . .«.

Marxov pojam o istinski ljudskim potrebama, to jest potrebi za drugim, čovjekovoj potrebi da izrazi i pretoči svoje sposobnosti u adekvatne objekte, može se potpuno razumjeti ako se svrati pažnja na Marxove ideje o umjetno stvorenim, nehumanim i porobljavajućim potrebama. Moderna psihologija malo se brine za kritičku analizu potreba; ona usvaja zakone industrijske proizvodnje (maksimalna proizvodnja, maksimalna potrošnja i minimalna ljudska trvenja) pretpostavljajući da je sama činjenica što neka osoba nešto želi dokaz da ona ima legitimnu potrebu za željenom stvari. Frojdovska psihoanaliza, koncentrirajući se samo na seksualne potrebe, ili kasnije na destruktivne potrebe, pored potreba za nadživljenjem, nije imala nikakva razloga da se brine za njih. Marx, s druge strane, uslijed dijalektičke prirode njegove psihologije, ukazao je na dvoznačan karakter potreba vrlo jasno i, u stvari, iskoristio je tu tačku za svoj najžešći napad na nauku psihologiju. »Šta da se misli o jednoj nauci« tako on kaže u Ekonomskim i filozofskim rukopisima, »koja. . . ne osjeća svoju vlastitu neadekvatnost, čak iako joj to veliko bogatstvo ljudske djelatnosti ne znači ništa izuzev, možda, ono što se može izraziti u jednostavnoj frazi — »potreba«, »opća potreba«. Te »potrebe« koje nisu *ljudske* potrebe karakterizira Marx vrlo sažeto: »Svaki čovjek računa na stvaranje *nove* potrebe kod drugoga, da bi ga prisilio na novu žrtvu, da bi ga doveo u novu zavisnost i da bi ga namamio na novu vrstu uživanja . . . Svatko pokušava da nad drugim zasnuje *tuđu* vlast da bi u tome našao zadovoljenje te vlastite egoističke potrebe. Stoga s masom predmeta, raste i carstvo tuđih bića kojima je čovjek potčinjen. Svaki novi proizvod je nova mogućnost uzajamne prevare i pljačke. Čovjek postaje sve više »siromašan« kao čovjek. . . Ovo se pokazuje subjektivno, dijelom u činjenici

da proširenje proizvodnje i potreba postaje *inventivno* i uvijek proračunato služenje neljudskim, pokvarenim, neprirodnim i *imaginarnim* prohtjevima.«

»Kao rezultat, . . . proizvodnja previše korisnih stvari proizvodi suviše *nekorisnog* stanovništva. Obje strane zaboravljaju da su rasipnost i štedljivost, luksuz i apstinencija, bogatstvo i siromaštvo ekvivalentni.«

S tim razlikovanjem između pravih i imaginarnih ljudskih potreba Marxova psihologija se dotakla jednog od najvažnijih razlikovanja koje treba praviti u teoriji potreba i nagona. Niti je jedan izolirani i pretpostavljeni seksualni instinkt »normalan« osim ako je on dio ukupnosti čovjekove manifestacije vlastitog života; niti je jedna vještački (oglašavanjem) proizvedena potreba i želja normalna, prirodna, zdrava ili ljudska zato što se subjektivno osjeća kao želja. Pitanje kako razlikovati između ljudskih i neljudskih, realnih i imaginarnih, korisnih i štetnih potreba jest doista jedan fundamentalan psihološki problem koji ni psihologija ni frojdovska psihoanaliza nisu mogli čak ni početi istraživati, jer one ne prave takva razlikovanja. A i kako bi mogle praviti takva razlikovanja kad je njihov model čovjeka otuđeni čovjek, kad se činjenica što moderna industrija stvara i zadovoljava sve više potrebâ uzima kao znak napretka, i kad suvremeni pojam slobode, u velikoj mjeri, odražava slobodu potrošača da bira između raznih i virtualno identičkih vrsta iste robe u okviru svog novčanika — slobodu potrošača posve različitu od slobode poduzetnika u 19. vijeku? Samo dijalektička i revolucionarna psihologija koja vidi čovjeka i njegove mogućnosti i za pojave osakaćenog čovjeka može da dođe do tog važnog razlikovanja između dviju vrsta potreba, za čije bi izučavanje mogli da uzmu inicijativu oni psiholozi koji ne namjenjuju pojavu za bit. Trebalo bi uzgred zabilježiti da Marx, kad je jedanput napravio tu razliku, mora doći do rezultata da siromaštvo i bogatstvo, apstinencija i luksuz nisu protivurječnosti već su ekvivalentni, jer počivaju na frustraciji *ljudskih* potreba.

Dosad smo se bavili Marxovim pojmovima nagonâ i potreba uopće. Može li se naći išta specifičnijeg o nagonima u njegovoj psihologiji? Doista može, iako ipak nikako nešto tako sistematsko ili tako potpuno kao što bismo mogli očekivati u jednom djelu koje se bavi prvenstveno psihologijom.

Već je spomenuto da je za Marxa pojam ljubavi presudan kod opisa čovjekovog odnosa prema vanjskom svijetu. On je presudan i za proces mišljenja; jedna od glavnih zamjerki »Herr Edgar«-u u *Die Heilige Familie* jest upravo to što on pokušava da se oslobodi strasti ljubavi da bi našao potpun mir spoznaje (Ruhe des Erkennens). U tom kontekstu Marx je izjednačio ljubav sa svim »što je život, svim što je neposredno, svako osjetilno iskustvo, svako realno iskustvo, o kom se nikad unaprijed ne zna otkuda i kuda« (von der man nie vorher *weiss* woher

und wohin). Što se tiče ljudskih odnosa Marx vjeruje da »neposredan, prirodan i nužan odnos ljudskog bića prema ljudskom biću jest *odnos čovjeka prema ženi*. . . Taj odnos čovjeka prema ženi je *najprirodniji* odnos ljudskog bića prema ljudskom biću«.

Vrlo je zanimljivo usporediti to shvaćanje Marxa sa shvaćanjem seksualnosti kod Freuda. Za Freuda je seksualnost (a u njegovom kasnijem djelu destruktivnost) centralna strast čovjeka. Kako sam naznačio ranije, ta strast je shvaćena kao iskorištavanje žene od strane čovjeka da bi zadovoljio svoju kemijski proizvedenu seksualnu glad. Da je Marx poznavao Freudovu teoriju, on bi je bio kritizirao kao tipično buržoasku teoriju iskorišćavanja i eksploatacije. U središtu Marxovog shvaćanja ljudskih odnosa ne nalazimo seksualnost, već Eros, kojemu seksualnost može biti samo jedan izraz. Pod Erosom se ovdje misli specifično privlačenje između muškog i ženskog koje je fundamentalno privlačenje u svakoj živoj tvari. Freud, u svom djelu do 1920. nije mogao imati takvo shvaćanje, jer je za njega libido bio muškog roda, a žena je bila samo seksualno osakaćeni čovjek. Tek u temeljitoj reviziji svoje teorije poslije 1920. Freud je govorio o Erosu, ali ne napuštajući svoju izvornu mehanističku teoriju libida.

Jedna druga osnovna kategorija u Marxovoj psihologiji jest ona o životu u suprotnosti sa smrću. Život i smrt ne u biološko-fiziološkom smislu, već u psihologijskom. (U mnogo tačaka taj pojam se dodiruje s Freudovim instinktom života i smrti, ali bez njegove navodne biološke podloge ili direktnije, sa onim što sam ja nazvao biophilia i necrophilia — ljubav prema životu i ljubav prema smrti). Možda najodlučnije pitanje u Marxovoj psihologiji jest da li su čovjek, klasa ili društvo pokretani afinitetom prema životu ili prema smrti. Njegova mržnja prema kapitalizmu, kao i njegova ljubav prema socijalizmu, ukoliko se tiče emocionalne pozadine, imaju korijen u toj dihotomiji. Od raznih mjesta gdje Marx spominje tu razliku ja ovdje navodim samo jedno najpoznatije, ono u *Komunističkom manifestu:* »U građanskom društvu živi rad samo je sredstvo za povećanje nagomilanog rada. U komunističkom društvu nagomilani rad samo je sredstvo za proširenje, obogaćenje, unapređenje radnikova života. U građanskom društvu, dakle, vlada prošlost nad sadašnjošću; u komunističkom društvu sadašnjica nad prošlošću«. Ili, kako je rekao na drugom mjestu, vladavina kapitala je »dominacija mrtve materije nad živim čovjekom«. Eros i ljubav prema životu su dva centralna pokretača neotuđenog čovjeka. Oni su dani u ljudskoj prirodi i manifestiraju se pod društvenim okolnostima koje daju čovjeku mogućnost da bude što bi mogao biti. Među strasti koje se rađaju u kapitalističkom društvu i koje upravljaju čovjekom u tom društvu Marx ubraja posve općenito svaku vrstu pohlepe, koja je nadomjestak za nedostatak ljubavi i živosti, a napose nagon za stjecanjem, lakomost

i raspusnost. Njegova analiza asketskog, zgrtačkog karaktera buržuja 19. vijeka i raspusničkog karaktera onih koji mogu sebi priuštiti luksuzan život predstavlja međaš u razvitku dinamičke karakterologije primijenjene na različite klase. Kako je Marxovo čitavo psihologijsko mišljenje dinamično, a ne bihevioristički-deskriptivno, te karakterne crte i karakterne pojmove treba razumjeti u dinamičnom smislu. Oni su relativno stalne strasti i prohtjevi koji su proizvod izvjesnih ekonomskih i društvenih uvjeta. Marx je ovdje srodan velikom društveno-psihološkom opusu Balzaca koji je držao da je izučavanje karaktera izučavanje onih »*snaga koje pokreću čovjeka*«. Djelo Balzaca je u mnogom pogledu razrada Marxovih psihologijskih principa. Mora se dodati usput da čovjek čitajući Marxova pisma Engelsu, napose u njihovom neskraćenom njemačkom originalu, nalazi dubinsko -psihologijsko shvaćanje pojedinaca koje bi, premda nema umjetničke kvalitete Balzacovih opisa, pripadalo među najbolje psihoanalitičke skice karaktera sa stanovišta jedne dijalektičke humanističke psihoanalize.

Da bih dovršio ovaj kratki rezime Marxove psihologije nagona, želim spomenuti da je i srdžba među strastima koje on spominje, ali naročito je zanimljivo njegovo mišljenje da srdžba može biti okrenuta protiv sama sebe, misao koja je kasnije igrala vrlo važnu ulogu u Freudovoj psihoanalizi. Marx je pisao »stid je jedna vrsta srdžbe koja je okrenuta protiv samog sebe, i kad bi se jedna čitava nacija stvarno stidila, to bi bilo kao da je ona lav koji se grči prije nego što će skočiti«.

Marxov doprinos humanističkoj dubinskoj psihologiji ne bi se mogao posve razumjeti bez poznavanja njegovog stava prema svijesti i njegovog shvaćanja funkcije postojanja svjesnim.

Njegov stav prema svijesti našao je svoj klasičan izraz u dobro poznatoj tvrdnji u *Njemačkoj ideologiji:* »ne određuje svijest život, već život određuje svijest«, i kasnije u predgovoru k *Prilogu kritici političke ekonomije:* »Svijest ljudi ne određuje njihovo biće, već naprotiv, njihovo društveno biće određuje svijest«. Ono što u prvom iskazu naziva »životom«, u drugom iskazu naziva »društvenim bićem«. Nastavljajući tradiciju, čiji je Spinoza bio jedan od ranih istaknutih predstavnika, i koja je našla u Freudu, preko pedeset godina kasnije, svoju kulminaciju, Marx napada prevladujuće mišljenje da je svijest osnovna činjenica i kvalitet sveg psihičkog života. Marx je vidio, i u tom pogledu dublje nego Freud, da je svijest proizvod naročite prakse života koja karakterizira dano društvo ili klasu. Ona je »od samog početka društven proizvod i slično kao jezik, ona nastaje »iz potrebe, neophodnosti saobraćanja s drugim ljudima. Dok čovjek misli da ga određuju i pokreću njegove vlastite misli, njega u stvari pokreću snage iza njegovih leđa i koje on ne zapaža«. Dok je Marx već upotrijebio izraz »potiskivanje« (Verdrängung) za prigušivanje »običnih prirodnih želja, u *Njemačkoj ideologiji,* Rosa Luxemburg posve eksplicitno, a slijedeći

Marxovu misao, govori o dihotomiji između »svjesnog« i »nesvjesnog«. U jednom izlaganju, gdje objašnjava Marxovu tezu da je svijest određena društvenim bićem, ona piše: »Nesvjesno prethodi svjesnom. Logika historijskog procesa prethodi subjektivnoj logici ljudskih bića koja sudjeluju u historijskom procesu«. U klasnom društvu čovjekova svijest je nužno lažna svijest, ideologija, koja daje izgled racionalnosti njegovim akcijama kad uslijed protivurječnosti svakog klasnog društva prave motivacije nisu racionalne.

Marxovo shvaćanje svijesti i ideologije vodi do jednog od najbitnijih dijelova Marxove teorije o revoluciji. U jednom pismu iz septembra 1843. on govori o svijesti kao »stvari koju svijet mora usvojiti makar to i ne htio... Naš moto mora, dakle, biti: reforma svijesti ne dogmama već analizom mitske svijesti koja je nejasna sama sebi bila ona religiozna ili politička«. Razorenje iluzija i analiza svijesti, to jest spoznaja realnosti koje čovjek nije svjestan, uvjeti su za društvenu promjenu. Marx je to izrazio u mnogim sjajnim formulacijama, kao npr. ovoj: čovjek mora prisiliti »smrznute okolnosti da igraju pjevajući im njihovu vlastitu melodiju«. Ili: »zahtjev da se napuste iluzije o svom stanju jest zahtjev da se napusti stanje koje treba iluzije«. Čovjek bi trebao da postane »razočaran čovjek koji se osvijestio da bi mogao da se kreće oko sebe i tako oko svog pravog sunca«. Spoznaja realnosti kao ključ za promjenu za Marxa je jedan od uvjeta društvenog napretka i revolucije, kao što je ona za Freuda uvjet za terapiju duševne bolesti. Marx, koga nisu zanimali problemi individualne terapije, nije govorio o spoznaji kao uvjetu za individualnu promjenu, ali ako se razmotri čitav njegov psihologijski sistem, kao što sam ga ja pokušao ocrtati u općim potezima ovdje, nije nipošto tour de force da se ustvrdi ta veza.

Vjerujem da će, kad se Marxov središnji interes, interes za čovjeka, potpuno prizna, njegov doprinos psihologiji dobiti priznanje, koje mu je dosad bilo uskraćivano.

Preveo B. P.

MARXOVA TEORIJA REVOLUCIJE I REVOLUCIJA SVAKIDAŠNJEG ŽIVOTA

Agnes Heller

Budapest

Pojam svakidašnjeg života javio se posljednjih dvadeset godina u marksističkom mišljenju kod mnogih — međusobno čak srazmjerno neovisno. Dostaje, ako — u povijesnom slijedu pojavljivanja problema — ukažemo na Lefèbvrea, Lukásca i Kosika. To je reakcija — kao i svako obogaćivanje pojmovnog aparata marksizma — na nove probleme koje je nabacila revolucionarna praksa; i tada, kada pojedinci s time nisu bili načisto. Ovaj novi aspekt revolucionarne prakse javio se kako u kapitalističkom tako i u socijalističkom svijetu. U kapitalističkom svijetu bio je on povezan s naglim krajem optimističko-iluzionističke epohe koja je uslijedila nakon poraza fašizma, kao i s time, što obaranje fašizma nije ostvarilo novu, lijevo orijentiranu Evropu. Još više: tako je završila i epoha, koju je Thomas Mann nazvao »moralno dobra vremena««, u kojoj je kolektivna borba vođena protiv potlačivanja i krajnjeg onečovječenja podarila ljudima zajedništvo, neposredni borbeni cilj, moralno držanje, i koja je dozvala u život toliko mnogo značajnih primjera herojstva i solidarnosti. Novo građansko »uređenje« ponovno je uspostavilo svijet građanske svakidašnjice, dá, čak ga je ojačalo, novi stadij industrijskog razvoja izazvao je privid, kao da su se društvene snage, koje su prije bile ocjenjivane kao revolucionarne — prije svega radnička klasa — integrirale u kapitalistički razvitak i preuzele one otuđene forme života, koje im je — pored rasta nivoa njihova života, rastućeg zadovoljavanja njihovih potreba — nudilo ovo društvo. Relativni i provizorni uspjeh manipulacije vršene preko potreba i manipulacije mnijenja pomogao je kritici svakidašnjeg života i mišljenja da dođe do centralnog značenja. U socijalizmu je isti problem postao akutan u vrijeme nakon Staljinove smrti. Ovdje se ispostavilo, da je puko svrgavanje staljinskog nasilja doduše neizostavni

uvjet za izobrazbu jedne humanizirane forme života, pa ipak ni iz daleka dostatni uvjet. Jer u onim zemljama, gdje je ova likvidacija više-manje konzekventno provedena, ostalo je također — između inoga — isto tako neriješeno pitanje oblikujuće funkcije socijalističke forme života.

Nesumnjiva je — i često naglašavana — istina, da Marx nije u revoluciji vidio jedino pitanje preuzimanja moći od strane revolucionarnog proletarijata, nego je sve to — kao negativno ukidanje privatnog vlasništva — držao preduvjetom onog procesa, koji je on nazvao pozitivnim ukidanjem privatnog vlasništva, dakle ukidanjem otuđenja. To znači također i radikalnu pregradnju svakidašnjeg života. Isto je takva nesumnjiva — a isto tako često naglašavana — istina, da pojedinac čovjek svakidašnjeg života svoj okolni svijet smatra »gotovom danošću«, da on spontano usvaja sistem sviklosti i manipulacija tog okolnog svijeta, da je njegovo djelovanje pragmatičko, dakle je za njega ono bitno, što jamči uspjeh neke dane djelatnosti, da su njegovi pojmovi preuopćeni, da je njegovo znanje — odmjereno filozofijskim mjerilom — puko mnijenje. Istina je nadalje, da je svakidašnji život sastavljen od heterogenih tipova djelatnosti, i da se tipovi djelatnosti nikada neposredno ne odnose na cjelokupnu ljudsku praksu. Naše je pitanje, da li je — nakon prihvata svih ovih strukturalnih činjenica i na njihovom temelju — svakidašnji život nužnim načinom otuđen: da li je dakle moguće jedno radikalno preformiranje svakidašnjeg života pri kontinuitetu njegove osnovne strukture.

Za to, da pojedinci mogu reproducirati društvo, nužno je, da oni sami sebe kao pojedinci reproduciraju. Svakidašnji život je cjelokupnost onih djelatnosti, koje karakteriziraju svakodobnu mogućnost pojedinih reprodukcija što stvaraju društvenu reprodukciju. Ne postoji takvo društvo, koje bi moglo egzistirati bez individualne reprodukcije i ne postoji takav pojedinac čovjek, koji bi mogao egzistirati bez svoje puke samoreprodukcije. Svakidašnjeg života ima dakle u *svakom* društvu — bez njega nema nikakvog društva. U isto doba: svaki čovjek — ma gdje i bilo njegovo mjesto u društvenoj diobi rada — ima neki svakidašnji život.

U civilizaciji prethodne povijesne epohe egzistirao je — iako s izvjesnim ograničenjima — *samo* svakidašnji život, ukoliko se tečaj održanja roda i individuuma još nije — ili se jedva — razdvojio. Velike objektivacije cjelokupnog društva: rad, — kao nužna utemeljujuća djelatnost za reprodukciju društva — znanost, politika, pravo, religija, filozofija i umjetnost, razlučile su se s razvijanjem privatnog vlasništva, otuđenja od svakidašnjeg života. Rastavljanje rodnih objektivacija od svakidašnjeg života zrcali na taj način dva — međusobno povijesno istodobna, pa ipak principijelno uzajamno neovisna — procesa. Jedan je relativno osamostaljivanje neposrednog odnosa spram rodnoj prirodi, koji je povijesno definitivan i neopoziv. Drugi

je raskol između razvitka rodne biti i pojedinca čovjeka (pojedinca čovjeka čitavih ljudskih skupina, klasa), dakle činjenica, da se prijašnji proces *odvijao u formi otuđenja.* Nesumnjivo je, da bi bilo jednako nekoj retrogradnoj utopiji, utvrditi takvu povijesnu perspektivu, u kojoj bi svakidašnji život iznova u sebe primao neposredno-rodne objektivacije. S druge strane bi priznavanje alternative jedne takve budućnosti, koja akceptira status quo — u kojem otuđenje između svakidašnjeg života i neposrednih rodnih objektivacija valja smatrati definitivnim —, značilo zadaću ljudske teorije revolucije. To je uostalom — a da se s pojmovima nije načisto — slučaj pri svakoj tehnokratskoj slici svijeta, koja očekuje rješenje sudbine čovječanstva samo od razvitka produkcijske sposobnosti, razvitka znanosti i rastućeg zadovoljavanja svakodnevnih potreba čovjeka. Ujedno pak valja osuditi i onaj revolucionarni zahtjev kao utopistički, koji ukidanje ove diskrepancije očekuje od uzdignuća totaliteta svakidašnjeg života u sferu neposredno-rodnih djelatnosti odnosno objektivacija. Nikada neće egzistirati takvo čovječanstvo — principijelno se to također ne može slučiti —, u kojem pojedinci ne bi morali sami sebe reproducirati i u kojem ova samoreprodukcija ne bi iziskivala veći ili manji dio djelatnosti pojedinca. Nikada neće — a niti ne može — postojati takvo čovječanstvo, u kojem bi pojedinci ove sveukupne djelatnosti — koje su u skladu s njihovim vlastitim opstankom, njihovim gibanjem u danim sistemima potraživanja — mogli filozofijski fundirati. Ljudi jednostavno fizički neće biti sposobni — i nikada neće biti sposobni — tako živjeti, da *svemu* što su gotovo zadobili, svemu danom dopuste da se pojavi kao pitanje da u jednom dijelu svog svakodnevnog života neće odlučivati na osnovu preuopćenih kategorija, analogija impulsa. Vjerujem da bit otuđenja svakidašnjeg života principijelno nije skrivena u svakidašnjem mišljenju i formama djelatnosti, nego u onoj navadi, *u kojoj se* nalazi *odnos pojedinca spram ovih formi djelatnosti,* kao i u činjenici, da li je on sposoban ili nesposoban spomenute forme djelatnosti samostalno hijerarhizirati, u jedinstvu sintetizirati. Ova sposobnost ovisi u zbiljnosti o tome, u kojem odnosu pojedinac stoji spram ne-svakidašnjih, to znači spram različitih rodnih objektivacija.

Čovječanstvo je u svojoj pretpovijesti — bar kao tendenciju — izradilo sve one vrijednosti, koje mogu služiti kao baza za »istinsku povijest« čovječanstva. Istražujemo li povijest čovječanstva, onda iz toga možemo zaključiti, da ponašanje subjekta svakidašnjeg života, to znači pojedinca koji živi svakidašnji život može biti različno. Ovu različnost sažimljemo u dva glavna tipa: *partikularnost* i *individualnost.* Pa ipak nam je jasno: ovo su dva ekstremna tipa, a prijelazi između njih su brojni.

»Svjesna životna djelatnost razlikuje čovjeka neposredno od životinjske životne djelatnosti. Baš samo kroz to on je rodno

biće. Ili on je samo jedno svjesno biće, to znači njegov vlastiti život je njemu predmet, baš zato što je on rodno biće. Samo zato je njegova djelatnost slobodna djelatnost. Otuđeni rad obrće odnos tako, da čovjek baš, zato što je svjesno biće, svoju životnu djelatnost, svoju bit čini sredstvom za svoju egzistenciju« — piše Marx u *Ekonomijsko-filozofijskim manuskriptima.*

Dakle: svjesnost čovjeka, to znači njegova rodna osebujnost biva uslijed otuđenja — pri prosjeku društvenih individua — ujedno sredstvom vraćanja njegove rodne biti, budući da njegovu bit čini instrumentom njegove egzistencije. Upravo to je partikularni, otuđeni individuum. Cilj partikularnog individuuma jest održavanje sebe samog; on se identificira na spontani način sa svakim sistemom sviklosti i potraživanja, koji omogućuje njegovo puko samoodržanje i čini slobodnim od konflikata, »ugodnim«. Pa ipak nije nužno, da *svaki* čovjek bez iznimke i u istoj mjeri provede ovu zamjenu cilja i sredstva. Ima — i može biti — uvijek takvih, koji sebi izboruju, da oni sebe — svoju individualnu bit — promatraju kao nešto rodno, da se spram sebe samih odnose kao rodno biće, sebe same dakle — s gledišta rodnog, u nekom danom vremenu dosegnutog stupnja *rodnog razvoja* — promatraju kao *predmet,* te se ne identificiraju bezuvjetno s potrebama njihove vlastite egzistencije, bitne snage ne čine sredstvom potrebe njihove egzistencije. *Individuumom nazivamo onog pojedinca, za kojeg njegov vlastiti život svjesno postaje predmetom, budući da je on na svjesni način rodno biće.*

Individuum, upravo zato što ima svjesni odnos spram onom rodnom, sposoban je, *i* svoj svakidašnji život — naravno pod danim okolnostima, mogućnostima — »srediti« na osnovu ovog svjesnog odnosa. Individuum je takav pojedinac, koji u sebi »sintetizira« slučajnu jednokratnost svoje individualnosti i univerzalnu općenitost roda.

Izraz »sintetizira« jako je važan. Poznato je da je svaki pojedinac jednokratan i ujedno rodno opći. Samo što se partikularni pojedinac čovjek odnosi kako spram svoje jednokratnosti tako i spram formi objektivacije rodne općenitosti (spram neposrednog okolnog svijeta, zajedništva, njenih zahtjeva) kao spram »transcendentnih danosti«. Bivanje individuumom otpočinje ondje, gdje prestaje ova quasi-transcendencija, još uz to u *oba odnošaja.* Nužno ne vodi k bivanju individuumom niti to, ako sam nezadovoljna samo sa svojom »subinom«, niti ako sam nezadovoljna samo sama sa sobom. Ukidanje quasi-transcendencije znači *postavljeno uzajamno djelovanje* između individuuma i njegova svijeta. Svaki pojedinac oblikuje svoj svijet a time i sebe samoga. Preoblikovanje svijeta i sebe samoga — sinteza obojega koju valja ozbiljiti — ipak nije motivacija svakog pojedinca. Kada postane mojom motivacijom, da preoblikujem sebe i svoj svijet, da objektiviram svoje sposobnosti i u

sebe »usišem« izobražene sposobnosti, načine odnošenja onog rodnog u sferama koje su kroz mene dohvatljive — tek tada kročim na put bivanja individuumom.

Svaki pojedinac ima neku *Ja-svijest*, isto tako kao što poznaje i ono rodno. Sad: *samosvijest* ima ipak samo individuum. Samo-svijest je naime sviješću rodnoga posredovana Ja-svijest. Tko ima samosvijest, taj se ne identificira spontano sa sobom samim, taj ima distanciju spram samoga sebe, a uslijed toga i spram svojih partikularnih motiva, nastrojenosti, danosti. On ne »kultivira« samo, a niti u prvom redu one danosti, koje mu pomažu za bolju orijentaciju i važenje u njegovom neposrednom medijumu, kako je to slučaj kod partikularnog pojedinca, nego i one, koje smatra vrednosnijim, koje prije odgovaraju njegovoj, iz rodnih objektivacija, sistema društvenih zahtjeva, *izabranoj* hijerarhiji vrijednosti.

Zato da pojedinac može živjeti svoj svakidašnji život, bio je u pretpovijesti čovječanstva *dovoljan* način života koji je sređen oko partikularnosti. No da netko postane individuumom, toga radi morao je on stalno prekoračivati ono puko svakidašnje; svjesni odnos spram Ja i spram integracije nije se mogao uspostaviti *samo* unutar okvira svakidašnjeg života. To ipak ne znači toliko, kao da individualnost nije uvijek igrala neku ulogu — a uz to upravo primjernu ulogu — u organiziranju svakidašnjeg života. Individuum organizira naime svoje svakodnevlje na taj način, da i njemu udara pečat individualnosti koji proizlazi iz sinteze onog rodnog i individualnih danosti. On je pod mogućnostima koje su dane društvenom diobom rada, pod mogućnostima koje su dane okvirima načina života, pod mogućnostima koje su dane postojećim sistemima vrijednosti — unutar njih — razvio svjesno-oblikujući odnos spram uvjeta života, koji ćemo po Goetheu nazvati »provođenje života« (»Lebensführung«).

Svakidašnji život individuuma opisali smo dakle kategorijom »provođenje života«. Vidjeli smo, da je »provođenje života« kategorija svakidašnjeg života, istodobno je ipak za »provođenje života«, to znači za sintetiziranje do individuuma sposoban samo onaj čovjek, koji stoji u svjesnom odnosu spram rodnih objektivacija (spram bilo koje od ovih objektivacija),) to znači koji je svjesno rodno biće.

Sve to ne znači ipak toliko, kao da bi osnovne kategorije svakidašnjeg života prestale egzistirati za individuum. Egzistiraju iste osnovne kategorije, osnovne strukture, samo što one u sintezi provođenja života zadobivaju drugi smisao. Individuum se urađa u dani sistem navika i manipulacije, kao i partikularni pojedinac čovjek. I čovjek koji postaje individuumom preuzima kao gotove sisteme konvencija i manipulacije koji funkcioniraju kao sistem povezanosti što ga on također usvaja. On uči govoriti svoj materinji jezik, a da nema pojma o jezikoslovlju. On prisvaja forme navika, postupak sa stvarima. Par-

tikularni i individualni pojedinac upravljaju na isti način automobilom, koriste vozno mjesto (time što njegovu egzistenciju smatraju prirodnom), izdaju svoj novac u dućanu, a da nisu načisto s teorijom novca. »Samo« je razlika — a ovaj samo znači čitav jedan svijet —, da totalitet »danog« svijeta za individuum ne poprima privid quasi-transcendencije, nego se ovaj privid — u onoj mjeri, u kojoj on postaje individuumom — kontinuirano rastvara. Zbog toga je individuum sposoban, odnosno on postaje sposoban za to, da u strukturama svakidašnjeg života koje je dobio gotove opaža one faktore, zahtjeve, koji priječe njegov rodni razvitak, koji su postali pukim formalnostima, ili zakrivaju nastojanja i interese negativnog vrednosnog sadržaja, kao sposoban da *ih* odbacuje, opovrgava, nadvladava. Što, ponavljamo, nikada nije identično s nadvladavanjem ili negacijom životnih struktura svakidašnjeg života. Onaj ideologijski faktor, čijom pomoći individuum selektira u sistemu navika svakidašnjih životnih djelatnosti, nije drugo, doli *nazor na svijet.*

Nazor na svijet naime nije jednostavno ideologija, nazor na svijet je individualna ideologija; on je — na koncu konca iz filozofijskih, etičkih pojmova konstruirana — slika svijeta, *s kojom pojedinac raspoređuje svoju vlastitu individualnu djelatnost u totalitetu prakse.* Utoliko — i samo utoliko — poprima svakidašnji život individuuma filozofijski karakter, ukoliko je pri raspoređivanju svog provođenja života »vođen« nazorom na svijet.

Dosada smo govorili o svakidašnjem životu pojedinca (kako o partikularnom tako i o individualnom pojedincu čovjeku), koji smo odvojili od onih konkretnih integracija, u čijim okvirima teče njegov svakidašnji život. Budući da je problem individuuma i integracije vrlo kompliciran, povijesno promjenljiv, te zahtijeva postavljanje silno mnogih problema — koji daleko nadilaze okvire predavanja — to se možemo ograničiti samo na pitanje, koje stoji u uskoj vezi s našom perspektivom, perspektivom revolucionarnog preoblikovanja svakidašnjeg života[1].

Partikularni pojedinac »uživljava« se spontano u svoj svijet, naprotiv individuum provodi život, koji se raspoređuje nazorom na svijet. Nazor na svijet ipak nije jednostavno promatranje svijeta, nego — kako je već rečeno — individualizirana ideologija, koja na taj način usmjerava ishod konflikata i upravljena je na svjesno preoblikovanje ili konzerviranje zbiljnosti. Ovo preoblikovanje može se prirodno protezati na širok spektar: od puko etičkog karaktera sve do revolucionarne prakse. Iz svega toga slijedi, da individualno provođenje života može samo u jednom jedinom slučaju biti individualističko; uko-

1) U vezi s iscrpnom analizom ovoga pitanja vidi moju studiju »Individuum und Gemeinschaft« (na mađarskom), Kritika, 1968; na njemačkom: Club Voltaire III. Szeczny, München 1967.

liko je nazor na svijet koji raspoređuje provođenje života, korisnost uzdignuta do principa, »*posjed*« koji je učinjen nazorom na svijet *sam* ovaj princip korisnosti. Ovo ponašanje postaje tipično kod građana buržoazije u postajanju. Ondje naprotiv gdje se princip »posjeda« ne brine za sređivanje provođenja života, tamo *nikada ne egzistira individuum bez zajednice;* potonja je prisutna ili u njenoj realnoj ili u misleno postavljenoj formi. Partikularni pojedinac čovjek može živjeti u svijetu čiste posredovanosti, budući da on iz posredovanih odnosa koji se shvaćaju kao quasi-transcendencija i time iz integracija, u koje se urađa (nacija, klasa, sloj itd.), stalno izabire ono, što odgovara njegovom trenutnom interesu, njegovom saoodržanju, udobnosti; on je biće koje djeluje zajednički, pa ipak nije biće zajedništva. Individuum ipak defetišizira svijet, njegov nazor na svijet jest selekcija, a ova selekcija znači ipak također toliko, da se on odlučuje za neku zajednicu. *Izobrazba provođenja života i izbor zajednice jesu dvije strane istog procesa.* Zajednica nije jednostavno neki politički savez, iako je često *i* to. Ono je ujedno i odjednom stvaranje neposredno-ljudskih odnosa u svijetu posredovanosti. Stvaranje takvih neposrednih ljudskih odnosa, — o neposrednosti možemo govoriti samo u relativnom smislu —, koji omogućuju provođenje dvostruke i nepodjeljive zadaće: preoblikovanje zbiljnosti na taj način, da u međuvremenu možemo naš vlastiti život čovjeka dostojno srediti u njegovom cijelom totalitetu.[2]

Sad bih se vratila našem uvodnom problemu. Ukoliko mi — kao revolucionarni marksisti — sebi postavljamo za cilj ozbiljenje jednog ne-otuđenog društva, onda ne moramo misleno formulirati ukidanje svakidašnjeg života, nego stvaranje ne-otuđenog svakidašnjeg života. A njegovo formuliranje ne moramo samo misleno poduzeti, nego ga — pod danim mogućnostima — i ozbiljavati. To ne znači ponavljanje one iluzije, koju je u vezi s estetskim odgojem prvi skicirao Schiller i koja izobrazbu individualnog lijepog provođenja života smatra programom koji valja provesti i koji je provediv *prije* gospodarskog i političkog preoblikovanja. S druge strane smatramo na sličan način i onu koncepciju metafizičkom iluzijom, prema kojoj prvo treba da ukinemo gospodarsko i političko otuđenje, kako bi tada mogli post festum očovječiti svakidašnje ljudske odnose. To je bila iluzija francuskog prosvjetiteljstva, kojoj nužno pripada prosvijećeni knez, utopija velikog zakonodavca, koji poduzima ove mjere, »uvodi« preobrazbu. Marx nam je u Tezama o Feuerbachu predveo druge perspektive. Nakon što smo sami pozvani za to, da gospodarski i politički naše društvo preoblikujemo u

---

2)) O slobodno izabranoj zajednici kao univerzalnoj pojavi možemo govoriti istom od razvitka modernog individuuma. Antička i srednjovjekovna individualnost — bar u pretežnoj većini slučajeva — bila je urođena u neku zajednicu.

takvom smjeru, koji vodi pozitivnom ukidanju otuđenja, onda možemo dakle zadaću provesti samo tada, ako smo sposobni — pod danim mogućnostima — ukinuti *subjektivnu stranu* otuđenja. Ako se dakle ne borimo samo za mijenjanje institucija, nego i za preoblikovanje našeg vlastitog svakidašnjeg života, ako obrazujemo takve zajednice, koje našem životu podaruju smisao i ujedno pružaju primjer drugima.

Marx je komunizam smatrao pokretom. Komunizam je kao pokret *permanentna* borba za ukidanje izrabljivanja i privatnog posjeda. Njegov karakter pokreta ne sadrži samo pojam permanencije, ne sadrži samo nadmašivanje konkretnih ciljeva i njihovo supstituiranje stalno novim konkretnim ciljevima, nego i aktivnost svakog pojedinačnog čovjeka, u najširem smislu te riječi, koji u tom pokretu učestvuje. Kao pokret komunizam dopušta da rodni ciljevi postanu svjesni svakom pojedincu koji učestvuje u tom pokretu, individue komunizma kao individue jednog pokreta mogu biti samo individualni pojedini ljudi ili oni u najmanju ruku moraju postajati individue. I obrnuto: danas se može individualno provođenje života koje poprima masovni karakter zateći i razvijati samo unutar okvira jednog komunističkog pokreta. Dio komunističkih partija dan-danas je izgubio iz vida ovu Marxovu postavku cilja; namjesto pokreta poprimile su one formu tradicionalnih partija. Iako potreba za zbiljskim marksističkim pokretom raste; i, ponavljam, ništa drugo, osim komunističkog pokreta uzetog u marksovskom smislu ne može izbijajuće objave nezadovoljstva u odnosu na tradicionalne forme svakidašnjeg života usmjeriti u pravcu stvaranja jednog humaniziranog društva.

Pregledamo li studentske pokrete koji već nekoliko godina izbijaju u svim dijelovima svijeta, tada možemo vidjeti da njihova politička ideologija može ponekad biti sasvim različita — ono što je u tome identično: to je nastojanje usmjereno na izmjenu svijeta. Oni se ipak ni izdaleka ne vežu na jednu političku ideologiju. Iza tih pokreta skriva se nezadovoljstvo svakidašnjim životom — od prethodnog neodjeljiv — zahtjev za individualnim provođenjem života, zahtjev za neposrednim ljudskim odnosima. Ovdje bih ukazala na Berlinske komune ili čak na intervju Cohn-Bendita sa Sartreom. Nije dovoljno najavljivati — ma koliko progresivna — politička rješenja, da bi marksistički revolucionari mogli razumjeti ove pokrete, još manje, da bi njima mogli rukovoditi u smjeru pozitivnog ukidanja otuđenja. Pitanje je — naravski samo jedno između ostalih! — ovo: *možemo li mi ponuditi neku formu života?* i: *kakvu to formu života možemo ponuditi?* A to je jednako važno u kapitalizmu, gdje je cilj obaranje društvenog sistema i u socijalizmu, gdje se nastoji oko njegove reforme.

Nije zadaća ovog predavanja, u tom smjeru formulirati neki program. To ja uopće ne bih mogla učiniti. Ukazala bih samo na neke probleme koji se javljaju u vezi s time.

Jedno je pitanje ideala. Nesumnjivo je da danas u pokretima omladine koja traži nove forme života na vrhu hijerarhije ideala stoji »Che« Guevara. Da on stoji na tom vrhu nije samo razumljivo nego i privlačno. Nalazim da je samo jedno problematično, da njegova funkcija ideala u izvjesnoj mjeri poprima ekskluzivni karakter te uslijed toga nedostaje pluralizam ideala. Nije potrebno izgubiti mnogo riječi o tome, što je razumljivo i privlačno u postojanom utjecaju Guevare. Ne samo — da se simbolički izrazimo — da je on napustio oca i majku, kako bi mogao služiti stvari revolucije, nego da je on svoj izbor i ponovio: on je odustao od moći, kako bi mogao umrijeti kao jednostavni bolivijski partizan. Njegovo postajanje idealom znači ujedno i obavezivanje za jednu revolucionarnu perspektivu. Neki pokret ne potrebuje ipak samo simboličke, nego i realne ideale. Čak se niti revolucionar ne utjelovljuje — kao što niti ne može biti utjelovljen — u ponašanju *jedne vrste.* Dostaje, ako ukažemo na Lenjina, čije je primjerno revolucionarno biće dugim desetljećima dolazilo do izražaja u mnogo »prozaičnijim« činima i koji je — za razliku od Guevare — za revoluciju preuzeo i situaciju moći. Guevara je simbolički ideal, jer za nekog mladca — ili nekog starijeg — koji se odlučuje za revoluciju, sudbina se Guevare ne može ponoviti — ili samo u iznimnom slučaju. Masovno ga slijediti gotovo je isto tako nemoguće, kao što je nasljedovanje Krista bilo nemoguće za pukog kršćanina. Samovlađe mita-ideala povezano je s onom činjeničnom opasnošću, da oni, koji isključivo prihvaćaju samo to, i jedino to, upravo naginju tome — ili mogu naginjati —, da svoj život tako produže u prividu nedohvatljivog uzora, kao što su to činili njihovi preci. Kierkegaardov paradoks, u skladu s kojim netko može nasljedovati Krista i na taj način, da to na njemu nitko ne zamjećuje, budući da on prema »vani« živi život filistra, — odviše je istinit. I to opet nije neko puko ideologijsko pitanje, to je krajnje realni problem. Njemački ili francuski mladac, koji djeluje u nekoj tvornici kao tehničar ili u bolnici kao liječnik, u principu je nesposoban da živi na način Guevare. I ako on nema nikakav pluralistički ideal niti nikakav svijet vrijednosti, onda će on živjeti onako kao i drugi. Ako je ipak bilo moguće »izvana« u pokrete unijeti ideologiju, onda vjerujem da to ima svoju valjanost i za ideale. Ukazala bih samo na jedan — po mome sudu — realni ideal: lik C. Wright Millsa, odnosno način ponašanja koji je on formulirao i provodio, a koji nije ništa drugo nego i pod nedemokratskim okolnostima i okolnim svijetom misliti i djelovati tako kao da se čovjek nalazi u nekoj realnoj demokraciji. Temeljna vrlina ovog načina života nije junačko-vojnička hrabrost, nego *građanska kuraža.* Tko vladajućim predrasudama, tlačiteljskoj moći i ako je potrebno — a to je često potrebno! — i javnome mnijenju kaže ne — uz to još i produženo, u cijelom svom životu i svom provođenju života — taj provodi vrlinu građanske hrabrosti. Prirodno: C. Wright

Mills i građanska hrabrost jesu samo jedan primjer, i samo jedan realni ideal. Ponavljam: bit će potreban pluralizam ideala, bez toga može pokret onih koji su nezadovoljni sa svakidašnjim životom doživjeti fijasko.

Drugo pitanje, koje kratko valja dotaći: jest kult seksualnosti. Sada ne bih govorila o njegovim manipuliranim formama, — budući da to ne spada u naš predmet —, nego o seks-kultu onih, kod kojih ovaj kult potječe iz realne potrebe preoblikovanja forme života. To je pojava koja traje već dugim desetljećima, a ono što je u njoj već desetljećima opće — revolti protiv monogamije, vlasničko-posjednička svijest i vladajući sistemi predrasuda, u toj je mjeri općepoznato, da na to ne treba trošiti mnogo riječi. Nakon drugog svjetskog rata pridružio se gornjem nesumnjivo jedan novi moment, motiv. Uslijed konkretnih formi modernog industrijskog razvoja bivaju neposredni ljudski odnosi u evropskim i američkim društvima potisnuti takoreći iz svih oblasti života. Prirodne (ne izabrane) zajednice gube svoju intimnost (u najboljem slučaju u mladenačkoj dobi raspolaže familija još s nekom aurom koja stvara intimnu zajednicu), a promjena prirode rada čini sve više nemogućim, da se neposredno u procesu rada obrazuju takve zajednice. Potreba za neposrednošću ljudskih odnosa ipak se ne gubi, i ovaj se zahtjev može zadovoljiti takoreći samo u ljubavi. Osiromašenje ljudskih neposrednih odnosa udara ipak svoj pečat i na konkretni sadržaj ljubavnog života: na koncu konca — i u prvom redu — preostaje samo seks kao jedina mogućnost za uspostavljanje neke neposredne veze. Ništa nije smješnije, do li ovome procesu suprotstavljati moralne opomene naših predaka. Ne treba propovijedati samo o tome, da »nije seks jedina stvar na svijetu«, nego — i ovdje se vraćam svome izlazištu — treba pospješivati uspostavljanje takvih ljudskih zajednica, u kojima se *mogu razvijati nove forme života koje sadrže brojne tipove neposrednosti*, a potonji sadrže i seksualnost oslobođenu od posjedničkog instinkta.

Nesumnjivo je, da se humanizirana forma života ne može suziti na umno provođenje takozvanog »slobodnog vremena« i unutar toga na umno organiziranje konzuma i užitka. Ujedno smatram onaj zahtjev utopijom, po kojem se ozbiljenje humanističkih životnih zajednica mora poduzeti humaniziranjem radnog procesa. Na današnjem nivou industrijskog razvoja — naročito u onim zemljama, u kojima je nivo industrijaliziranja niži — višak konkretnih radova obavlja se pod čovjeka dostojnim odnosima i to bi moglo još neko vrijeme — ne znamo kako dugo — tako ostati. Humaniziranje radnog procesa — pod danim odnosima — može naravno isto tako stajati u programu, još više: nastojanja optimalizacije u socijalizmu moraju držati pred očima kao cilj humaniziranje radnog procesa, iako bez iluzije, da to danas još može biti žarište čovječenja cjelokupnog života. Takva iluzija olako može pokret pretvoriti u instrument

prefinjenih manipulacija. Centralni program humaniziranja života smješten je i na liniji rada *izvan radnog procesa:* u faktičnoj — a ne manipulativnoj — »participaciji«, u pogonskoj demokraciji, u javnosti koja se obrazuje na radnim mjestima itd.

Rekli smo da marksistički revolucionari spoznaju izvanredno značenje zahtjeva za novom formom života a time i značenje potrebe za zajednicom te ujedno moraju biti na pomoći, da pokret onih, koji čeznu za nekom novom formom života i društva, uprave u smjeru pozitivnog ukidanja privatnog vlasništva. Nadalje smo rekli i to, da humaniziranje radnog procesa ovdje nije nikakvo realno izlazište. Realna su izlazišta — po mom sudu — etičke i političke prirode. Što se tiče etičke strane problema: treba potpomoći formuliranje onog programa, koji se usmjeruje protiv vlasničke forme života i vlasničke psihologije. Ako je Marx okarakterizirao partikularno čovjeka klasnog društva tako, da je njegov cijeli smisao za život smanjen na smisao za »posjedovanjem«, tada moraju nove zajednice nagovještavati revolte protiv »posjeda«, protiv vlasničke psihologije i protiv fetiša »stvari«. Valja formulirati i učiniti zornim razliku između posjeda i užitka i time nagovijestiti program za provođenje »lijepog života« bez esteticizma.

Svi ovi etički faktori nemaju sami u sebi nikakav karakter koji bi formirao zajednicu, a ako i imaju, tada mogu formirati samo zajednice sasvim kratkog vijeka. Etička kritika starih formi života može vršiti neki trajni utjecaj koji bi formirao zajednicu samo na osnovu jedne jedinstvene slike svijeta. A u jedinstvenoj slici svijeta pripada političkim obavezama stalno centralno značenje. Ni izdaleka nije slučajno, da je formuliranje zahtjeva za novom formom života posvuda povezano sa stavom u političkim pitanjima. Takvo odlučno pitanje bilo je prošlih godina a i danas je još rat u Vijetnamu, i solidarnost s »trećim svijetom«. Bez solidarnosti s Vijetnamom ne bi zahtjevi za novom formom života našli nikakvu formulaciju. Mnogo problematičniji i nejasniji jest odnos ovih — veoma heterogenih i različito intoniranih — pokreta spram političkog lica njihove vlastite domovine. Većinom oni nemaju nikakav određeni politički program (to se od njih niti ne može očekivati), oni nemaju uvijek niti neki politički cilj, ali oni ipak stoje stalno u nekakvom *odnosu* spram politike. Iza njihovih rješenja ili nejasno formuliranih želja nalazi se još uvijek program ispisan na zastavi francuske revolucije: sloboda, jednakost, bratstvo. Poneka grupacija prije naglašava slobodu, neka druga tome nasuprot jednakost. Zajednica koja trajno formira život ipak ne egzistira bez relativno konkretne, određene političke djelatnosti i svakidašnjeg političkog rada, to je ono, što nadilazi puko reguliranje slobodnog vremena odnosno provođenja i uopće omogućuje svjetonazorno određenje provođenja života. Marksistički revolucionari moraju biti i u tome primjerni, što — u različitim društvenim sistemima — analiziraju realne vrste i mogućnosti za stva-

ranje slobode i jednakosti i kroz to pribavljaju teorijski temelj za izobrazbu takvih nazora na svijet koji su podobni upravljati svakidašnji život različitih zajednica u smjeru normi jednog ne-otuđenog društva.

Vjerujem da je to u kapitalističkim društvima locirano oko prevrata sistema, a u socijalističkim društvima je način stvaranja socijalističke demokracije centralno pitanje. O potonjoj još nekoliko riječi. Socijalističko društvo uopće ne može funkcionirati — kao *socijalističko* društvo — bez zajednica, koje smjeraju na preobrazbu zbiljnosti i preobrazbu njih samih. Revolucionarni marksisti koji djeluju u socijalističkom društvu morali bi misliti na stvaranje takvih institucija, koje ne jamče samo slobodarska prava individualnosti (to čine i građanske demokracije), nego daleko to nadilazeći stvaraju mogućnost za to, da se aktivnost cjelokupnog društva izgradi iz aktivnosti zajednica, koje se baziraju na neposredno-ljudskim vezama. Ne vjerujem u dotrajalost neposredne demokracije, čak niti na sadašnjem nivou industrijskog razvitka. Nesumnjivo, forma donošenja odluka cjelokupnog društva — naglašavam riječ »forma« — ne može biti u onome smislu neposredno demokratska kao što je bila u antičkom polisu. Ipak držim mogućom instituiranu izobrazbu takvih formi, koje će neposrednu demokraciju učiniti djelotvornom i na nivou cjelokupnog društva. Istina je: uvjet neposredne demokracije bila je uvijek i posvuda relativna jednakost imutka. I zbog toga vjerujem, da je *rješenje u vidu formalne slobode bez uzimanja u obzir programa jednakosti takvo rješenje, koje ugrožava upravo i slobodu:* naime realnu slobodu, koja odista vodi pozitivnom ukidanju privatnog vlasništva.

Vraćajući se izlazišnom pitanju: stalno revolucioniranje svakidašnjeg života jest cilj, pa ipak i preduvjet toga, da socijalizam može ispuniti svoju povijesnu zadaću. A marksistički pokreti mogu biti samo tada revolucionarni i uzorni unutar kapitalizma, ako s političkim programom, nude ujedno i jedan novi moral, novu formu života.

Preveo Branko Despot

NEKOLIKO SAVREMENIH ZAPAŽANJA O SAVREMENOSTI KARLA MARXA

Veljko Korać

Beograd

I

Savremenost Marxovih ideja se danas najčešće dokazuje time što je marksizam postao vladajuća, oficijelna ideologija ogromnog dela savremenog sveta i što, samim time, presudno utiče na kretanja savremenog sveta.

Međutim, savremena istorijska kretanja pokazuju da je upravo zbog toga marksizam postao veoma ambivalentan pojam, jer se na Marxa podjednako pozivaju najprogresivniji i najrevolucionarniji ljudi, kao i najkonzervativniji ljudi i najkonzervativnije snage savremenog sveta. Staljinizam je, u ime Marxa i marksizma, počinio najnehumanija dela. Nema sumnje da sam Marx ne bi nikad pristao da bude zastava bilo kakve nehumanosti. Kad se konzervativne sile pozivaju na Marxa, to je dakle, flagrantna zloupotreba njegovog imena i dela. Zbog toga je borba protiv takvih zloupotreba *conditio sine qua non* afirmacije Marxovih ideja i renesanse marksizma. Svaka iluzija da je moguće idejno i političko jedinstvo svih koji se pozivaju na Marxa ide u red velikih zabluda koje nanose najveću štetu Marxovim idejama i marksizmu.

II

Nema sumnje da su socijalističke revolucije afirmisale marksizam. Međutim, sam Marx je najbolje znao i isticao da se teorija ostvaruje u jednom narodu samo onoliko koliko je ona sama (teorija) ostvarenje njegovih potreba i da nije dovoljno da ideja stremi ostvarenju, već da i sama društvena stvarnost mora da stremi ideji. Marxova fundamentalna ideja

je: *humano, čovečno društvo.* (Deset teza o Feuerbachu). U političkom društvu humanost se proklamuje *na rečima,* a *na delu* se negira. Zbog toga je Marx isticao da politička emancipacija (revolucija), ma koliko značila napredak, nije ništa drugo nego »poslednji oblik ljudske emancipacije u *granicama* dosadašnjeg poretka u svetu«, tj. klasnog društva u kome se čovek nikad ne može uzdići na *čovečnu* visinu. Ukoliko socijalističke revolucije ostaju samo na *političkom* nivou, javlja se takozvani *»raskorak između reči i dela«* koji nije ništa drugo nego stanje u kome socijalizam ostaje samo *reč,* a ekonomija i država postaju *delo,* tj. stanje u kome emancipacija ostaje u granicama dosadašnjeg poretka u svetu — građanskog društva. Razdvajanje političke i socijalne (čovečne) emancipacije pokazuje se kao tipična ideologija socijalističke birokratije.

III

Pošto socijalističke revolucije dosad nisu pobedile u najrazvijenijim industrijskim zemljama, već u nerazvijenim zemljama, kritičari marksizma nastoje da dokažu da se Marx prevario i da je socijalizam moguć *samo* u nerazvijenim zemljama, i to samo kao savremena ideologija zakasnelih industrijskih revolucija, tj. kao ideologija razvitka proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa u nerazvijenim zemljama (Npr. Seymour Martin Lipset). U krajnjoj liniji, ta teza krije u sebi staro i poznato stanovište da je građansko društvo, kapitalizam, jedino društvo koje odgovara ljudskoj »prirodi«, da je humanizacija savremenog društva moguća samo kao racionalizacija kapitalizma (vraćanje Saint Simonu), i da će zemlje koje su doživele socijalističke revolucije pre industrijskih revolucija, pre ili kasnije, doživeti u novim oblicima, vladavinu ekonomije, tj. vladavinu robno-novčane privrede kao načina društvene egzistencije.

Marxova je istorijska zasluga što je objasnio da je roba »čulno-natčulna stvar«, da je fetišizam robe — suština *svake* robno-novčane ekonomije. Ideolozi »socijalističke robne proizvodnje« morali bi prevazići Marxa, ukoliko nastoje da nuždu proglase za vrlinu, ali to bi u krajnjoj liniji (priznali to oni ili ne) moglo biti samo napuštanje Marxa. Marx je upravo na temelju kritičke analize robno-novčane ekonomije zaključio da je *humano, čovečno društvo* moguće samo u meri u kojoj je moguće prevazići robno-novčanu ekonomiju i sve oblike otuđenja koje ona sobom donosi. Ako je razvoj ekonomije istorijska nužda bez koje zaostale zemlje, koje su doživele socijalističke revolucije pre industrijskih revolucija, ne mogu stvoriti uslove za *humano društvo,* to nikako ne znači da se s Marxovog stanovišta nužda može proglasiti za vrlinu i da se utilitarizam na delu (pod vidom marksizma) može proglasiti za svojevrsni oblik socijalističkog humanizma. Ne može se zanemariti i zabora-

viti da je Marx nazvao ideologa utilitarizma J. Benthama — genijem buržoaske gluposti. S druge strane, ako najrazvijenije zemlje kapitalizma pokazuju efikasnost u ekonomiji, to nikako ne znači da prevazilaze nehumanost i da ukidaju duhovni pauperizam radnika. Bogata ekonomija može pretvoriti radnika u deo srednje klase, ali ga ne može učiniti *čovekom*. Prema tome, istinska afirmacija socijalizma (na delu) nije moguća na planu ekonomije (kolikogod ekonomija bila neophodna), već na planu ukidanja nehumanosti i stvaranja *humanog društva*, tj. na planu ukidanja društvenih protivurečja, koja su svojstvena društvu ekonomije. Staljinizam je počeo kompromitovati socijalizam onog trenutka kad je proklamovao parolu: »stići i prestići Ameriku« (tj. američki kapitalizam). Time je u stvari počeo svojevrsni neosensimonistički oblik sovjetskog društvenog uređenja, pod vidom marksizma. Međutim, staljinizam se upravo zbog toga ne može smatrati marksizmom, niti sovjetski sistem može biti model socijalizma razvijenih zemalja koje su početkom 19. veka proizvele izvorni sensimonizam. Mnoge zabune savremenih marksista javljaju se upravo zbog toga što se teško oslobađaju iluzija o staljinizmu i sovjetskom društvu. Renesansa autentičnog marksizma moguća je samo kao dosledna kritika staljinizma. Sve dok se u Sovjetskom Savezu problemi staljinizma budu (oficijelno) tretirali kao problemi »kulta ličnosti«, nema nikakvih realnih izgleda da u samom Sovjetskom Savezu započne stvarni proces destaljinizacije. Zbog toga su recidive staljinizma istorijska nužnost.

IV

Marksizam se u staljinističkoj verziji pretvara u svojevrsnu materijalističku teologiju (R. Garaudy) koja svoj dogmatski karakter pokazuje time što nije zainteresovana za traženje istine, već isključivo za dokazivanje svoje sopstvene nepogrešivosti i — neistinitosti svakog drugog stanovišta.

Institucionalna kritika staljinizma (u ime socijalističkog pluralizma, koji je i sam iznikao na tlu staljinizma) pokazuje ista svojstva: ona osporava dogme koje se nameću kao instrument ideološko-političkog terorizma, ali ni sama ne može da podnese Marxovo načelo radikalne kritike svega postojećeg, jer je u suštini sterilna i besperspektivna. Ona bi u stvari samo htela da staljinizam *usavrši*, tj. da zadrži i njegove »dobre« strane (nepogrešivost partije itd.) a da otkloni »rđave« (brutalni teror, krajnju nehumanost itd.). Zbog toga se razni oblici institucionalne kritike staljinizma pokazuju, u suštini, kao svojevrsni oblici antistaljinističkog dogmatizma, ili antistaljinističke dezorijentisanosti. Svaki korak dalje vodi u idejni *vacuum*. Slično se događalo i u doba nastanka protestantizma: negirajući nepogrešivi katolički

dogmatizam, protestanti su na samom početku pokazali istu netrpeljivost prema slobodnim misliocima, kao i katolička crkva. Zbog toga su mislioci, kao Eramzo Roterdamski, morali da podnose udarce sa svih strana i da traže utočište širom Evrope.

V

Borba protiv raznih oblika dogmatizma koji su doveli do krize i dekadencije marksizma vodi se u znaku afirmacije čovečnosti, jer su egzistencijalna pitanja čoveka i čovečnosti u savremenom svetu (bez obzira da li se on zove kapitalistički, ili socijalistički) postala glavna preokupacija u svim duhovnim stremljenjima. Time se može objasniti što se renesansa Marxove misli javlja u znaku afirmacije filozofske antropologije i humanizma, ili u znaku afirmacije humanističke utopije, dok se skolastička staljinistička teologija sve više diskredituje kao pragmatistička mitologija.

VI

Sve dok ekonomija bude suština društvenog života, Marxovo objašnjenje građanskog sveta, kao načina društvene egzistencije, ne može biti prevaziđeno, ni kao filozofija, ni kao društvena teorija. Zbog toga je Marx savremeniji danas nego ikad u prošlosti. On je o građanskom svetu kazao istine koje su dosad neprevaziđene. Sudbina zemalja koje su doživele socijalističke revolucije pre industrijskih revolucija ne poriče te istine, već ih potvrđuje. Pojave eksploatacije, nacionalizma, rasizma itd. ne mogu se u socijalističkim državama objasniti samo kao »ostatak prošlosti«, već kao neizbežni proizvod najsavremenijeg društvenog stanja u samim tim državama, bilo da u njima vlada birokratski centralizam, ili da se izlaz iz birokratskog centralizma traži u birokratskom partikularizmu. Najumniji kritičari marksizma to bolje shvataju nego dogmatičari. Ukoliko savremeni kritičari marksizma (na primer, R. Aron) odstupaju od konvencionalne antikomunističke propagande, utoliko i sami nedvosmisleno priznaju savremenost Marxove misli. Međutim, renesansa Marxove misli nije i ne može da bude doktrinarni postupak, već slobodno, nesputano, traženje novih dimenzija razvitka. Samoupravljanje je najbitnija od tih dimenzija. Kakav se stav zauzima prema tom traženju takav je i odnos prema dosadašnjoj istoriji marksizma. Međutim, u meri u kojoj oficijelni »marksizam« produžava sukob sa nosiocima progresivnih tendencija marksizma pokazuje se da recidive staljinističkog dogmatizma i dalje ozbiljno ugrožavaju svaki napor da se Marxova misao obnovi u skladu sa savremenim stremljenjima i stvarnim društvenim potrebama.

MARX VIĐEN FUTUROLOŠKI

Ossip K. Flechtheim

Berlin

»De omnibus dubitandum« navijestio je kao svoj omiljeni motto Marx, koji je i za sebe rekao da nije marksist. A već kod mladog Marxa piše: »Ako konstrukcija budućnosti i dovršenje za sva vremena nije naša stvar, onda je utoliko izvjesnije, što imamo u sadašnjici izvesti, mislim na bezobzirnu kritiku svega postojećeg, bezobzirnu kako u tom smislu, da se kritika ne boji svojih rezultata kao ni konflikta s postojećim moćima«. U Tezama o Feuerbachu ukazao je on naročito na »ljudsku praksu« i na »poimanje ove prakse«, na »zbilju i moć, ovostranost« ljudskog mišljenja, da bi naposlijetku interpretaciji (prošlog?) svijeta pomoću filozofije suprotstavio izmjenu (budućeg?) svijeta.

Da je Marx mjerilo radikalne kritike primijenio i na svoju vlastitu viziju, onda on ne bi prognozirao budućnost kao nužnost, nego kao mogućnost. On tada ne bi postavljao dogmatičke teze, nego bi morao postaviti opovrgljive hipoteze. On bi tada morao odustati od konačnog i zatvorenog sistema. Hegelovu dijalektiku s njenim shemama trebalo bi bilo uvijek iznova preispitivati i modificirati na osnovu materijala. On bi tada bar bio naslutio, ono što smo mi u međuvremenu gorko iskusili — da je upravo društveno-kulturna zbilja odviše protivurječna, rastrošna, kaotična, a da bi se dala sabiti u dijalektičku shemu. Povijesno-društveno područje ipak je puno razvoja, koji zastaje, puno napetosti, koje se ne razrješavaju, štaviše, puno katastrofa. Dijalektika ne garantira nikakav napredak, nikakvu pobjedu »bolje« antiteze — uvijek iznova mogu iznenada provaliti nepredvidljive protutendencije, nove snage mogu opovrgnuti ne znam kako plauzibilne prognoze. Ne znam kako dobro zasnovani zakoni, ma kako plauzibilne teorije daju se opovrgnuti. Nikakva teorija viška vrijednosti, akumulacije, kriza ili bijede nije nepogrešiva. To

jamačno ne bi osporio ni jedan Marx, koji danas ne bi morao nadovezati na njemačku idealističku filozofiju i na englesku ekonomiju, nego na znatno zreliju društvenu znanost.

Usprkos izvjesnoj sklonosti spram dogmatičkog otuđenja, postvarenja i ukočenosti Marx je naravno ipak bio visoko iznad svojih epigona. Čak danas možemo iz silnoga torza, kojim je ostalo njegovo djelo, iščitati bezbrojne dragocjenosti. Marxovu kritiku ideologije moderni dubinskopsihologijski uvidi ne ispravljaju, nego prije produbljuju. Osim toga u njegovim (i Engelsovim) spisima nalaze se poneke prognoze, koje daju prepoznati neobični, čak genijalni pogled na svijet, upravo ondje, gdje se nije radilo o nadolasku proleterske revolucije i socijalizma — a time i o posljednjem smislu njihova života —, nego naprotiv o ograničenijim historijskim tokovima, nailazimo na konkretna predskazivanja trajne vrijednosti. Prognoze, kao primjerice ona o revolucioniranju Indije ili uspostavljanju republike u Kini, o premještanju ekonomsko-političkog težišta s Atlanskog na Pacifički ocean, o nadolazećim svjetskim ratovima, ali i o porastu proizvodnih snaga, o »automatskoj fabrici« s mogućnošću radikalnog smanjenja radnog vremena na nekoliko sati za vrijeme ograničene periode života u međuvremenu su se sasvim drugačije obistinile, nego li vjerski stavovi o propasti buržoazije, o pobjedi proletarijata, o nadolasku besklasnog društva. Marx i Engels zacijelo teško da su u svom sistemu ozbiljno uzeli u obzir spoznaje koje su ovdje sinule.

U jamačno najpoznatijoj tezi o Feuerbachu Marx je proklamirao: »Filozofi su svijet samo različito interpretirali, radi se o tome, da se on izmijeni« Filozofijska ili pojedinačnoznanstvena interpretacija ne može ipak ništa izmijeniti na »svijetu«, ukoliko se interpretacija odnosi na »mrtvu« prošlost ili na ove »vječno« iste, »bezvremene« elemente realiteta — ona utoliko mora ostati »nepraktička« teorija, koja se vrlo lako može ukočiti u ideologiju. Sasvim je drugačija priroda one prognoze koja se odnosi na otvorenu, »živu« budućnost. Ona odista može postati izmijenjenom praksom čovjeka. Ovoj praksi ne pripada naime samo djelovanje i planiranje, nego već i »čista« teorija i znanost, upravo u liku predskazivanja. Selffulfilling prophecy pri tome bi, da kažemo s Marxom, dokazala »istinu, i. e. zbilju i moć«, ovostranost njegovog (čovjekovog) mišljenja u praksi, budući da predumišljanje mijenja, formira, oblikuje realitet u njegovom smislu. Self-destroying prophecy demonstrira tome nasuprot paradoksalno nemoć iskaza. Budući da stanje stvari ovdje izmiče kontemplativnoj, objektivnoj, znanstveno jednoznačnoj formulaciji, praksa ovdje vodi teoriju ad absurdum. Oba tipa prognoze, — ona koja sebe samu ostvaruje kao i ona koja sebe samu negira — probijaju okvir tradirane znanosti. Možda se čak može reći, da one ovu ostavljaju iza sebe i da je dijalektički nadvladavaju.

Preveo B. D.

ZAGRADE ZA MARXA

Kurt H. Wolff

Newton

Ono što želim reći pristaje u ovaj simpozij jednako loše ili jednako dobro kao i u preostala tri, jer se tiče pitanja koje im logički prethodi svima. Počet ću s primjedbom koja mi je prvi put pala na um kada sam čitao *Praxis*. Ona je bila potvrđena tim što sam dosad mogao saznati o ovoj konferenciji. Primjedba je da se Marxova misao, ma kako se ona interpretirala, uzima kao neosporna osnova od koje i s kojom treba početi — bilo da je riječ o početku razmišljanja ili o početku djelovanja. Drugim riječima, Marxov vlastiti *de omnis dubitandum*, na koji nas s pravom podsjeća profesor Flechtheim, ne uzima se ozbiljno u obzir. Ni profesor Petrović — da navedem još jedan primjer — u svojoj knjizi *Marx in the Mid-Twentieth Century**, nije postupio, u onoj mjeri u kojoj bi to činilo izuzetak u odnosu na moju primjedbu, prema svom vlastitom zahtjevu da se dopusti praksi da dovede u pitanje teoriju. Čak i tako, Flectheimovo upozorenje i daljnja analiza i Petrovićevo insistiranje na neodvojivosti teorije i prakse pripadaju među dokumente koji se kreću od pretpostavljanja do dovođenja u pitanje, od prihvaćanja kao premise *sine qua non* do suspenzije ili do stavljanja u zagrade (da upotrijebim Husserlov izraz).

No, da li bi trebalo, i zašto bi trebalo, suspendirati ili staviti u zagrade Marxa? Kao odgovor na to rekao bih da sama praksa koju smo iskusili i u kojoj smo sudjelovali čini to neophodnim. Među elementima te prakse nalaze se, u socijalističkim zemljama, brojni razvojni procesi koji pokreću pitanja o pouzdanosti nekih dijelova marksističke misli; a u kapitalističkim zemljama, razvoj samog kapitalizma, napose društveni, politički i ekonom-

*) Pod ovim naslovom objavljen je engleski prijevod knjige G. Petrovića *Filozofija i marksizam* (Prim. prev.)

ski položaj većine radnika i ona nevoljkost, bolest ili nezdravost svijesti. Upravo to stanje svijesti — vi primjećujete da sam ja iz jedne kapitalističke zemlje — zahtijeva da uzmemo ozbiljno naše nezadovoljstvo tradicijom ili prihvaćenim pojmovima, uključujući Marxovu misao. Čineći tako mi bismo, po mom mišljenju, također mnogo svesrdnije proslavili Marxa, jer bismo ga uzeli ozbiljnije i pokazali više poštovanja prema njemu nego na bilo koji drugi način. Primjerenije bismo se suočili s njim kao s velikim i izvanredno utjecajnim misliocem kakav je bio.

Drugo je pitanje da li je danas najhitniji zadatak da se tako radikalizira Marxov *dubitandum*. Sklon sam misliti da jest, *ako* nas praksa, to jest današnje čovječanstvo, navodi više na teoretiziranje nego na daljnju praksu. Da li bi *trebalo* da budemo vođeni ka teoriji ili daljnjoj praksi, to je treće pitanje. Na to pitanje nemam teorijski, nego praktički, to jest lični, egzistencijalni odgovor — o čemu svjedoče i ove primjedbe. Možda bi se neke od praktičkih implikacija i konsekvencija ovih primjedbi mogle raspraviti u diskusiji.

Preveo B. P.

SHEMA IGRE ČOVJEKA I IGRE SVIJETA

PREMA FORMIRANJU PLANETARNOG ČOVJEKA (11 OSNOVNIH TEZA)[1]

Kostas Axelos

Paris

1. Napredujemo prema formiranju planetarnog čovjeka koji dovršava suvremeno doba i s kojim se mučno otvara nova era. Više nego nov, ovaj čovjek bit će planetaran: globalan i lutajući, kroz socijalizirajuću organizaciju pokretne zvijezde i bez vlastite svjetlosti kao što je naša zemlja, lišen stabilne ili pokretne istine, ovaj čovjek, ulazeći u XXI stoljeće i treći milenij (poslije Isusa Krista) morat će ostvariti jedan parceliran i totalni, univerzalan i lokalni proces.

2. Napredujući koliko je to moguće prema integralnom formiranju čovjeka i prema formiranju potpunijeg i svestranijeg čovjeka, a ne prema totalnom čovjeku, trebat ćemo shvatiti teorijski i iskusiti praktički — u jedinstvu isto kao i u dijalektičkoj i metadijalektičkoj proturječnosti između teorije i prakse, i unutar njih — da je čovjek predodređen da bude koliko »dobro« toliko »loše« integriran, a sve ono što jest i što želi biti integralnim ne prestaje da bude isto tako integralno fragmentarnim. Fragmenti upućuju na totalitet koji je sam otvoren, prolazan i fragmentaran, i kao takav, grobnica svakog totalitarizma.

3. Na putu prema ovom formiranju, formiranom i formirajućem, još ne možemo znati i živjeti oblike misli i života, koje budućnost zahtijeva od sadašnjosti. Oblici tradicionalne prošlosti ne zadovoljavaju. Do kojeg stupnja može revolucionirajuća aktivnost podnositi neoblikovane, a ipak oblikujuće kristalizacije? Sve figure čine nam se nemoćne: radi se ipak o orijentaciji

---

1) Referat je održan 9. januara 1968. na Kongresu kulture u Havani i 20. augusta na Korčulanskoj ljetnoj školi.

prema ne figurativnim, već disciplinirajućim i discipliniranim konstelacijama koje osvjetljavaju naš put i omogućavaju podizanje otvorenih boravišta našeg lutanja.

4. Naša epoha ima sigurno urgentnih i praktičkih zadataka. Ali ona ne može biti bez jedne misli novog stila, koja misli sve ono što jest i što se događa, što se oslobađa i postaje. Više nego kritička, ova misao može biti jedino produktivna i interogativna, ispitivačka i stvaralačka, višedimenzionalna i anticipirajuća. Planetarni čovjek treba ući u školu planetarne misli.

5. Materijalizam i idealizam su — Hegel i Marx su to jednostrano pokazali — antagonističke i komplementarne suprotnosti — teorijski i praktički — spojene jedna s drugom i koje zahtijevaju zajedničko prevazilaženje. Marksizam propovijeda primat materijalnog, anticipirajući svijet u kojem će materijalno biti nadvladano. Istodobno on zahtijeva prevazilaženje idealnog njegovom realizacijom u realnom. Ostati pri materijalizmu — kakav god on bio — znači ostati vezan uz poziciju koja je odsada prekoračena. Pozivati se na idealizam — pa makar i u njegovu posljednjem i izvedenom obliku, tj. ideologiji — jest nedjelatno i otvara vrata lažnoj svijesti.

6. Ljudska aktivnost i misao nalažu nam također istraživanje etike koja prevladava svaki moralizam. Ne može se raditi ni o egoističnoj etici ni o apstraktnoj altruističkoj etici. Sve dok je kolektivizam samo generalizacija individualizma, problem ostaje potpun: on se čak još i ne postavlja. Hegelu i Marxu treba pribrojiti Nietzschea i Freuda. Nešto se pokreće u donjem sloju ljudskog života, nešto što traži pristupanje riječi i akciji. Perspektiva ekonomskog i političkog oslobođenja, rasnog i nacionalnog, spaja se s perspektivom oslobođenja žene, erotskim i seksualnim oslobođenjem, oslobođenjem ljudskih moći općenito, i s borbom protiv nerazvijenosti opće misli i posebnih misli, a ne samo protiv tehničke nerazvijenosti. I ovdje sloboda može samo značiti: preuzeto prihvaćanje nužnosti (s više ili manje »liberalizacije«). Svaka druga sloboda jest i ostaje osujećena.

7. Sva akcija i sva strast čovjeka odvijaju se kao igra. Igra nije suprotno od ozbiljnog, suprotno od riječi i misli, rada i borbe — pa bila ona i oružana — od ljubavi i smrti: ona je horizont u kome se razvijaju one elementarne snage koje povezuju čovjeka i svijet. Ove elementarne snage prožimaju velike moći koje se također razvijaju kao igra, čak ako ta igra — i njihova igra — nije prepoznata: motivi i religija, poezija i umjetnost, politika i filozofija, nauka i tehnika. Igra na taj način povezuje manifestacije logosa i manifestacije praxisa, riječ i djelo, akcije i propuste.

8. Ova igra čovjeka dopire samo sekundarno do onog što se površno naziva kulturom. Ona prvenstveno animira misao i riječ, poetičnost i plastičnost fenomena, njihovo upravljanje, njihovu naučnost i stručnost. Ljudi planetarne kulture ne smi-

ju zatvoriti oči pred pozitivnošću i negativnošću proizvodnje, koje je kultura samo jedno učvršćenje, i kroz pobjedonosne pothvate moraju spoznati plitkost i poniženje koji prate njihove planerske napore, kao što sjena prati svjetlost. Otvoriti elementarne snage i velike moći igri, koja ih animira, moglo bi činiti već prisutan i još budući zadatak: govoreći ono što se radi i radeći ono što se govori, istovremeno znajući da se tišina i nedosljednost nalaze u svemu onome što se govori i što se radi. Bilo bi možda vrijeme da se oslobode jedna misao i jedna riječ koje su istovremeno razigrane, koherentne i odgovorne same za sebe.

9. Igra čovjeka ostvaruje se kroz revolucije. Kao igra revolucije i revolucija igre. Revolucija nije nikada potpuno stalna i u njenoj je historijskoj prirodi da bude nakon utopijskog i terorističkog razdoblja restaurirajuća. Kratkoj, ali blistavoj viziji permanentne revolucije kod Marxa treba dodati Trockijevu teoriju permanentne revolucije — iako je ta teorija vrlo nepotpuna. Radikalna kritika birokracije, koja se uvijek iznova javlja i blokira historijsku i društvenu igru — iako je ona i upravlja — može biti samo permanentna. Da li je otuđujuću razliku upravljači — izvršioci, moguće prevladati u potpunom samoupravljanju društva, tj. putem socijalizacije i komunizma, a ne putem nacionalizacija i etatizacija, ili se možda ovo samoupravljanje može igrati samo kao mit?

10. Misli i prakse planetarnog čovjeka — kojima su, čini se, potrebna ogromna pojednostavnjenja da bi se otklonile snažne kompleksnosti — ne mogu izbjeći suočavanje s problemom nihilizma koji sve nihilizira, na putu svog vlastitog uništenja. Antički »physis« je uništen. Bog također. Čovjek humanizma počinje da to biva. Čovjek prestaje biti centar svijeta, gospodar svemira. On se budi za svoju konačnost. Tri stara apsoluta i figure ozbiljnog — kod Grka, kršćana, buržuja — tj. physis, bog i čovjek s onu stranu njihove smrti i transgresije, usmjeravaju nas prema igri. Ona nije ni tragična ni komična, ni sveta ni profana; ona je istovremeno ozbiljna i podrugljiva. Igre u svijetu otkrivaju se jednoj drugoj igri, igri koja igra i izigrava sve ljudske i unutarsvjetske igre. Ova igra nije ništa drugo do igra samog svijeta: razvijanje igre kao svijeta, razvijanje svijeta kao igre. Jer igra svijeta ne pokorava se nikakvom reguliranju ili značenju koji bi joj bili izvanjski, već ih sve sadrži kao i njihovu kombinatoriku.

11. Zajednička shema sigurno povezuje igru čovjeka i igru svijeta. Čovjek je onaj koji podnosi i koji igra igru svijeta, koji je shematizira i koji je izražava. Ne čovjek humanizma, već čovjek koji je s ove strane i s one strane humanizma, čovjek koji kroz proces socijalizacije i univerzalnog križanja shvaća i dokazuje da biće svijeta, čovjek kao subjekt, temelj i sloboda ostaju zatvoreni. Započinje dakle veličanstveno iskustvo, iskustvo sa čovjekom i svijetom, fragmentarnim i fragmentiranim

totalitetima, iskustvo kojim u isto vrijeme dominira ono čije je to iskustvo i eksperimentiranje, i na taj način nalazi se vraćeno u svoje granice. Igra svijeta koja čini se zahtijeva igru čovjeka, nije beskrajna, već neograničena i nedefinirana. Ona je ono što hrani sve igre čovjeka koji bi želio biti integralan, sama igra je kroz nas integralno fragmentirana — produktivno i negativno — našem (planetarnom) lutanju; ona nas obuhvaća i sadrži, čini da se pojavljujemo, postojimo, nestajemo i ponovno nastajemo, prestajemo postojati. Čovjek, igrač i igračka ove igre, igrajući je i izigran njome, shvaća rast i pad unutar svjetskih stvari, čiji je svijet kolijevka i grobnica. Igra svijeta potiče nas da govorimo i da djelujemo: da je izražavamo i da je praktiziramo. Ona također uključuje svoje vlastito pomračenje. Ukoliko su riječi i akcije, koje pokušavaju da izraze put što vodi od igre čovjeka prema igri svijeta, i simultano od ovoga onome, iskušene kao suviše provokativne, preostaje samo da se i one također izigraju.

Prevela B. C.

FILOZOFIJA I REVOLUCIJA

Dvadeset snopova pitanja

Gajo Petrović

Zagreb

1.

Mora li se filozofija uvijek pisati samo u obliku rasprava u kojima se sve sistematski eksplicira, argumentira i ilustrira? Nije li se filozofija već javljala i u obliku epskih spjevova, romana, pripovjedaka i drama, u obliku stihova u prozi, dijaloga, pisama i putopisa? Nije li se pokazalo da se filozofija može uspješno izraziti i u obliku teza (Feuerbach, Marx), pa čak i propovijedi i zapovijedi (Nietzsche)? Ne bi li trebalo pokušati da se nešto kaže i isključivo u obliku pitanja? Nije li pitanje — »pìtanje« (hrana) misli? Nisu li upravo »filozofija« i »revolucija« one koje sve drugo stavljaju u pitanje, pa bi i same morale podnijeti oštricu svakog pitanja?

2.

Da li je filozofija misao bivstvovanja ili je ona misao revolucije? Ako je filozofija misao bivstvovanja, da li je ona misao koja misli bivstvovanje ili je ona misao koju i kojom misli bivstvovanje? Ako je filozofija misao koja misli bivstvovanje da li je ta misao utvrđivanje onoga što jest, potraga za onim što može biti ili propisivanje onoga što se mora zbiti? Da li je njen poziv da žigoše ono što je štetno, veliča ono što je korisno, pokazuje put ka onome što je poželjno, učvršćuje vjerovanje u ono što je dostižno, podiže nadu u ono što još nije izgubljeno, podstiče na ono što je opasno? Da li je ona susjed ili tuđinac bivstvovanja, njegov pastir ili lovac, njegov sijač ili kosac, nje-

gov lugar ili logor, njegov prorok, ili porok? Je li ona od svega pomalo ili nije ništa, nego samo stroga i nesmiljena misao, što misleći bivstvovanje u njegovoj biti sve te slikovite opise odbacuje kao dječje odjeće što njenoj ozbiljnosti ne pristaju, te na sva pitanja tko je i što je samouvjereno odgovara da je to ona sama, misao bivstvovanja, lično i bez daljnjih dodataka.

3.

Ako je bivstvovanje ono što filozofska misao misli, šta je to mišlju mišljeno bivstvovanje? Ako uopće nije »šta«, kako to ono jest? Da li ono jest bez obzira na to da li ga itko misli? I da li ono jest tako kako jest bez obzira na to kako je mišljeno? Doživljava li ono to mišljenje kao ugodu ili kao nelagodu, kao obogaćenje ili kao osiromašenje, kao uzvišenje ili kao unižen je, kao dovršenje ili kao oskvrnjenje? Podsmjehuje li se ono ravnodušno toj misli što oko njega nastoji ne uviđajući da joj je svaki trud uzaludan? Ili to možda samo bivstvovanje stremi ka misli osjećajući da bez nje ostaje nepotpuno i nedostatno, bezimeno i bezglasno?

4.

Ako je filozofija misao koja misli bivstvovanje, može li ona ujedno biti misao koju bivstvovanje misli? Nije li čovjek — filozof onaj, koji filozofirajući razmišlja o bivstvovanju? Nije li čovjek jedno posebno bivstvujuće, a filozofija jedna od njegovih najspecijalnijih djelatnosti? Ili možda čovjek misleći bivstvovanje ne misli kao jedno posebno bivstvujuće što bivstvuje na jedan od mogućih načina bivstvovanja, nego kao ono bivstvujuće koje se nalazi u izuzetnom odnosu prema bivstvovanju, te sažima u sebi sve oblike bivstvovanja? I da li je filozofija jedna među mnogim mislima čovjekovim, ili je ona misao koju on kao čovjek misli, misao kojom samo bivstvovanje sa sobom razgovara?

5.

Ako je filozofija misao bivstvovanja može li ona biti i misao revolucije? Nije li revolucija jedan posebni društveni fenomen, koji može biti predmet historije, sociologije, politologije, ali nikako ne i filozofije? Ne zakoračuje li filozof ne samo na područje sociologije i politologije, već i direktno politike i politikantstva, ako pokušava da kaže nešto i o revoluciji? Zar je to baš sasvim

slučajno što pojam revolucije nije dobio pravo građanstva u solidnim stručnim filozofskim rječnicima i enciklopedijama? Da li filozof kao filozof (a ne recimo građanin) može da se na bilo koji način zanima za revoluciju? Ili je možda revolucija ipak tako važan posebni fenomen, da filozofija uz mnoge druge zanimljive i značajne društvene fenomene treba da obrati bar neku pažnju i na ovaj toliko veličani i kuđeni, tako uzbudljivi i strahoviti? Nije li štoviše revolucija nešto što nije baš posve »posebno«, nešto čime bi se filozof takoreći i po svojoj stručnoj obavezi morao malo više pozabaviti? Šta je dakle revolucija?

6.

Da li je revolucija svaki »puč«, svaka promjena pojedinaca i grupa na vlasti, ili je ona samo takva promjena pri kojoj vlast prelazi od jedne društvene klase drugoj? Da li je revolucija svaka smjena klase na vlasti ili je to samo takva smjena koja je praćena izgradnjom novog društvenog poretka? Da li je revolucija svaka zamjena jednog društvenog poretka drugim ili je ona samo takva kojom se jedan »niži« poredak zamjenjuje »višim«? Da li je revolucija svaka smjena nižeg poretka višim, ili je revolucija u punom smislu samo uspostavljanje jednog bitno drukčijeg, besklasnog društva, jednog doista ljudskog društva, u kojem nestaje samootuđenje čovjeka i odnosi među ljudima postaju istinski ljudski?

7.

Da li je revolucija samo promjena ovog ili onog aspekta društvenog poretka ili je ona promjena cijelog društvenog poretka u svim njegovim aspektima? Da li je revolucija samo promjena društvenog poretka ili je ona promjena čovjeka? Da li je ona promjena u ovoj ili onoj djelatnosti čovjekovoj ili je ona promjena u cjelovitom čovjeku? Da li je ona svaka promjena čovjeka ili takva kojom se čovjek bitno mijenja? Da li je ona samo promjena u čovjeku ili je promjena u »svemiru«, stvaranje jednog bitno drukčijeg tipa bivstvovanja, slobodnog, stvaralačkog bivstvovanja, bitno različitog od svakog bivstvovanja koje je neljudsko, protu-ljudsko ili još ne posve ljudsko?

8.

Da li je revolucija vezana uz čovjeka ili su revolucije moguće i u ne-ljudskoj prirodi? Ne bi li velike i iznenadne prom-

jene u prirodi trebalo priznati revolucijama? Ne bismo li time »ontološki fundirali« revolucije u povijesti? Nisu li revolucije u povijesti neobjašnjive, ako se poreknu revolucije u prirodi? Ili možda naprotiv poričući revolucije u ne-ljudskoj prirodi, omogućujemo razumijevanje revolucija u povijesti i u prirodi uopće? Nije li čovjek upravo kao biće revolucije prirodno biće koje prekoračuje svoju puku prirodnost? Nisu li revolucije u povijesti jedine »prirodne« revolucije?

9.

No ima li uopće revolucija u povijesti? Da li je revolucija samo prijelaz iz jednog povijesnog stanja u drugo, te je poput svega ostalog i ona u povijesti, ili je ona skok izvan povijesti, korak u vječnost i bezvremenost? Mogu li »lokomotive povijesti« biti same svoji vagoni? Mogu li babice novog društva pomagati pri vlastitom rođenju? Da li je moguća revolucija bez određenih povijesnih pretpostavki? Da li je moguća revolucija i bez apsolutnih, ahistorijskih mjerila i bez negiranja povijesno zatečenog? Može li se antihističnost revolucije ukomponirati u povijest kao apsurdna pojedinost, ili je ona ono bitno što povijest omogućuje?

10.

Da li je revolucija zakonita pojava ili je ona narušenje zakonitosti? Da li je revolucija ispoljavanje nužnosti ili je ona zakoračenje u carstvo slobode? Da li je revolucija realiziranje mogućeg ili je ona otvaranje novih mogućnosti? Da li je ona proizvodnja planiranog ili je ona spontano stvaranje neslućenog? Nije li slobodna stvaralačka djelatnost bitna »odlika« revolucije?

11.

Da li su revolucije zgusnuti odlomci društvenog progresa ili su progres i revolucija principijelno različiti, kao stalno ponavljanje poboljšanog starog i slobodno stvaranje principijelno novog, kao kontrolirani porast ljudskosti mjerene gramima i kao pun procvat ljudskosti koji se ne može vagati? Jesu li revolucije temelj svakog progresa? Da li je progres najbolja priprema za revoluciju? Može li se revolucija inkorporirati u progres? Može li se progres priključiti revoluciji? Ili se progres sa svojim unaprijed određenim ciljevima, metodama i putevima nužno suprotstavlja svakoj revolucionarnoj viziji sa njenom nesputanošću i otvorenošću prema mogućnostima?

12.

Da li je moguća revolucija bez revolucionarnih organizacija? Da li je moguća revolucija uz pseudo-revolucionarne organizacije? Ne dopušta li revolucija samo takvu samo-organizaciju, koja omogućuje slobodno stvaralaštvo svih pojedinaca? Ne teži li organizacija da djelovanje svih potčini općim interesima, kako ih shvaćaju odabrani pojedinci? Da li je organizacija kriterij za ono što je revolucionarno ili je revolucionarno djelo kriterij za revolucionarnost bilo koje organizacije? Da li je prava revolucija moguća samo u okviru institucija ili su institucije grobnice revolucije? Da li »odgovorna« revolucija ostaje u propisanim granicama ili je svaka revolucija nepoštedna kritika svega postojećega i dovođenje u život neviđenoga. — Da li je samoupravljanje jedan od ciljeva revolucije ili je svaka revolucija samo-djelovanje i samo-organiziranje, samo-stvaranje i samo-upravljanje?

13.

Pate li revolucije od iluzija? Ili su »revolucionarne iluzije« istine kojih se boji reakcija? Pate li revolucije od romantike Ili je »revolucionarna romantika« živa realnost od koje zazire kontrarevolucija? Pate li revolucije od sklonosti destrukciji? Ili je revolucija »destruktivna« zato što neće da sudjeluje u konstruiranju i rekonstruiranju eksploatatorskog poretka? — Jedu li revolucije svoju djecu? Ili možda kontrarevolucije jedu revolucije?

14.

Smijemo li govoriti o revolucijama u pluralu? Ili je moguća samo jedna jedina revolucija sa velikim slovom »R«? Ako su moguće i »relativne«, »male« revolucije, jesu li one nešto sasvim svojevrsno ili su one revolucije samo ukoliko participiraju u onoj jednoj pravoj, apsolutnoj i totalnoj, sa velikim »R«?

15.

Da li je značenje i smisao revolucije u njoj samoj, ili u nekim naknadnim plodovima što ih ona treba da donese, u nekom trajnom stanju što ga ona treba da uspostavi? Može li revolucija pobijediti? Ne znači li »pobjeda« revolucije njen završetak, dakle njen poraz? Što može slijediti za revolucijom, ako

ne kontrarevolucija? Nije li jedina moguća istinska pobjeda revolucije — njeno daljnje nastavljanje? No može li se revolucija trajno nastavljati? Nije li revolucija upravo različito od onog uobičajenog, što uvijek traje i ponavlja se stalno?

16.

Da li je revolucija samo prijelaz od jednog oblika bivstvovanja drugom, višem, da li je ona svojevrstan prekid, skok, »rupa« u bivstvovanju ili je ona ne samo najviši oblik bivstvovanja nego i bivstvovanje samo u svojoj punini? Nije li revolucija najrazvijeniji oblik stvaralaštva, najautentičniji oblik slobode? Nije li ona polje otvorenih mogućnosti, carstvo istinski novog? *Nije li revolucija sama »bit« bivstvovanja, bivstvovanje u svojoj biti?* I ako je revolucija samo bivstvovanje, *nije li filozofija kao misao o bivstvovanju tim samim* (a ne uz to) *misao revolucije?*

17.

Može li revolucija bez filozofije? — Zašto da ne može revolucija bez misli o revoluciji? Nije li revolucija iracionalna, haotična, neposredna, nije li misao racionalna, sređena, posredovana? Treba li misao vulkanskoj erupciji, pa bila to i erupcija čovječnosti? Ali zar zaista može revolucija bez misli? Ne pretpostavlja li ona svjesno ljudsko htijenje, angažman i rizik? Nije li ona vođena projektom mogućeg budućeg? Nije li misaonost unutrašnji oblik istinske spontanosti?

18.

Može li filozofija bez revolucije? — Zašto da ne može? Zar i bez pomoći revolucije nisu razrađene mnoge logike i metodologije, gnoseologije i ontologije, etike i estetike? Zar sve i bez revolucije nisu pronađene i utvrđene silne aporije i antinomije, finese i distinkcije? Nije li ta filozofija koja se udružuje s revolucijom ipak neka nova (da ne kažemo novotarska), dosad nepoznata i neuobičajena? Ne predstavlja li ona negaciju sve dosadašnje filozofije? No zar filozofija doista mora biti i ostati uvijek ista? Ne treba li ona da negira i sama sebe ako je to uvjet da istinski postane misao? I nije li misao revolucije ipak bliže velikim filozofijama prošlosti, nego pseudoneutralne školske discipline što se visoko stručno bave apologijom postojećeg?

19.

Da li misao revolucije može samo misliti o revoluciji, ne sudjelujući u njenom ostvarenju? Da li istinska misao samo proučava, promatra, razmatra ili i ona ruši ustaljeno, preživjelo, posvećeno, otvarajući i stvarajući novo i neviđeno? Kraće rečeno, da li je istinska filozofija samo misao revolucije ili je ona *misao — revolucija?*

20.

Nisu li opća umovanja o revoluciji zapreke za konkretno oživotvorenje revolucije? Ili su možda baš ta »apstraktna umovanja« preduvjet istinske revolucionarnosti? Da li su dosadašnje revolucije zakazivale zato što se u njima previše filozofiralo ili zato što se u njima gušila kritička misao? Da li su se revolucije kršile pod težinom filozofskih knjiga ili pod težinom ekonomskih interesa i klasnih privilegija? Da li su neprijatelji socijalizma oni koji radničku klasu iskorištavaju ili oni koji o tome glasno govore? Da li su kontrarevolucionari oni koji žive u velebnim palačama ili oni koji ne žele da im budu dvorske lude?

POVIJEST I REVOLUCIJA. ODNOS IDEJA I STVARNOSTI

Branko Bošnjak

Zagreb

Nekada se u filozofiji povijesti mislilo da je povijest razvojna cjelina koja od svog početka teži prema sigurnom kraju, koji bi bio najviši stupanj, kao puna smislenost cjelokupnog razvoja. U tom rasponu početka i završetka svaki događaj dobivao je i određeno značenje baš u odnosu na cilj ili telos kretanja (zbivanja). Svako značenje takvog zbivanja mora biti izraženo kategorijama koje su ne samo pojmovni izraz nego i etičko vrednovanje. Mi možemo na primjer postaviti ove kategorije: klasa, buržoazija, proletarijat, kapitalizam, socijalizam, komunizam, eksploatator, eksploatirani, sloboda, nesloboda i slično i pojedine događaje označavati jednom od tih kategorija. Svaki historičar treba te oznake, no do razlike dolazi tada kad se te oznake ne upotrebljavaju za istu pojavu ili sadržaj. Ta se razlika prevladava objektivnim pristupom, pa događaji ne moraju biti ono kako sami sebe označuju. Ideja nominalizma stara je koliko i filozofija, a samo ime nije uvijek i znak adekvatnog sadržaja. Stoga je zadatak kritičkog mišljenja da se fikcija ne izjednači sa stvarnošću, tj. da se ono pomišljeno smatra i samim realitetom. To je moguće kontrolirati ako se istražuje stalni odnos između ideja i same stvarnosti, koja sebe shvaća kao sadržajni izraz tih ideja. Već sam termin odnos pokazuje da je to od-nos, dakle odnošenje sa jednog na drugo i obratno. A što se to nosi, tko i kuda to nosi? U odnosu stoji misao i stvarnost, sadašnjost i budućnost, prošlost i sadašnjost, moguće i stvarno, htijenje i akcija, svijet prema čovjeku i čovjek prema svijetu, dakle ideja prema realitetu a i realitet prema ideji.

Vrijednost ideja je u njihovim principima. Mi znamo šta je pravednost, humanizam, dobro, progres, demokracija, nedemokracija, zlo, tiranija, strah i slično. Iz znanja tih pojmova

može se vidjeti koju od tih mogućih oznaka možemo primijeniti na neki realitet ili zbiljnost. Misao o potpunoj prisutnosti ideje u stvarnosti, označena filozofski kao parusija, dakle kao cjelovita realiziranost, označavala bi nešto što je u tom odnosu savršeno. U tom terminu dolazi do jezičnog i misaonog nesporazuma. Ako nešta označimo kao savršeno, onda takva oznaka ne bi smjela biti stupnjevana. Stoga jezična mogućnost da pridjev - savršen - možemo izražavati u komparativu i superlativu, dakle: savršenije, najsavršenije, nije u skladu sa samom idejom. Pojam savršen znači završen i ne bi se uz tu oznaku smjelo dodati još: savršenije ili najsavršenije. Iako to jezik priznaje, misao to ne odobrava. Dakle sam ideal savršenog ili identiteta ideje i njene zbiljnosti nije u povijesti moguć. Kad bi se to dogodilo tada bi stvarno povijest došla do kraja. Hegelova misao da ono što je umno mora biti i zbiljsko (stvarno), a ono što je zbiljsko mora biti umno - možemo prihvatiti kao način odnosa prema povijesnom kretanju, tj. da ono što nije umno ili je to prestalo biti ne bi smjelo postojati i nema prava da postoji. Takvo tumačenje tog Hegelovog stava nalazimo već kod Engelsa.

Da li je kretanje povijesti prema viziji besklasnog društva povijesna istina za marksizam? Ideja besklasnog uređenja ne može se unaprijed opisati kao što ni kršćani ne mogu opisati svoju ideju raja. Dakle, što će biti kad bude... ne može u tom svom obliku biti na nivou kritičkog razmatranja. Isto je tako nerealno maštanje o društvu gdje će svatko dobivati prema svojim potrebama. Gdje su granice tih potreba i tko bi to odredio? To je bliže nekom mesijanizmu nego povijesnom realitetu. Jer ako bi se sada htjelo odrediti što bi toj ideji potpuno odgovaralo, onda se nikako ne bi mogao izbjeći apriorni konstruizam, što nema nikakve veze sa kritičkim mišljenjem. Stoga nam preostaje to, da povijesnu sadašnjost gledamo iz ideje njene budućnosti, pa takvo pripremanje budućnosti može biti i kriterij za samu sadašnjost i to u dva odnosa: 1. Što sadašnjost jest i 2. Što bi ona trebala da bude?

Kada bismo u povijesnom pogledu uspoređivali misao o nekoj eposi i ono što je ona bila onda ne bismo ništa drugo rekli, nego što je pisao Marx - da neka epoha nije ono što ona sama o sebi misli. Nije tu samo riječ o potrebnoj povijesnoj distanciji nego i o načinu mišljenja koje proizlazi iz vlastite zainteresiranosti, što je ipak uvjetovano subjektivnim odnosom prema samom realitetu. Povijesno realiziranje ideja ovisi o prostoru i vremenu, o ljudima, njihovim htijenjima i mogućnostima. Povijest kao realiziranost mišljenog cilja nije moguća. Da bi takav panlogizam postojao morale bi se sve volje po svojoj strukturi sjediniti jednim jedinstvenim htijenjem. To nije uspjelo ni bogu sa anđelima iako ih je stvorio da mogu biti dobri. Ono što nije realitet mita još manje smije biti realitet stvarnosti, jer je to uopće nemoguće. Iz stalne razlike u mišljenju i htijenju, čak

i u okviru jednog programa i jedne ideje, nužno slijede razlike i u shvaćanju djelovanja. Nema ni panlogizma ideje ni panlogizma - povijesne stvarnosti. Očito je da povijest kao budućnost nije nikome poznata niti je ikome otkrita. Objavljene povijesti nema pa nema ni znanja o budućnosti. Marx je ideju o besklasnom društvu shvatio kao nužnost puta u humanizam, ali se uzdržao od toga da proriče kada će se to i kako ostvariti.

Budući da cjelokupno povijesno iskustvo pokazuje da je postojao nesklad između ideja (onoga što se htjelo) i onoga što se zbilo, nužno je upitati zašto je to tako? Kritičko mišljenje mora to objasniti u odnosu racionalnog i iracionalnog u ljudskim odnosima, a zatim iz nemogućnosti da se predvidi budući tok onoga što se hoće i što se htjelo. Kada bi čovjek mogao osigurati apsolutni racionalitet u sebi, onda bi mogao pokušati ostvarivati racionalni pristup prema bitku (prema svemu što jest). To je opet jedna utopija. Iracionalno znači suprotnost logičkome. Sokrat je za takav odnos našao opravdanje da ljudi loše rade iz neznanja onoga što je dobro. Ako je neznanje opravdanje, to još nije uklanjanje toga i takvog djelovanja. Prisutnost iracionalnog je moguća kad se pojmovi: racionalno i logičko zamijene pojmom korisnog, pa zbog htijenja pragmatizma racionalnost je stalno ugrožena iracionalnim. »Korisnost« kao način odnosa mora tada biti kamuflirana tako da sama negativnost dobije pozitivan oblik. To se postiže jedino tako da to sebe ne označuje svojim pravim imenom. Iako takav način manipuliranja nije logički održiv on je ipak prisutan kao dio realiteta.

Kako iz tih razlika i mogućnosti misliti o revoluciji? Odakle je nastalo to da revolucija jede (uništava) svoju vlastitu djecu, ili druga mogućnost: da djeca jedu vlastitu revoluciju? Nema revolucije bez ideala. Che Guevara je u svom Dnevniku zabilježio i to - što je najviše određenje čovjeka. On kaže da je najviše određenje čovjeka da bude revolucionar. To je ideal ideala o čovjeku i njegovom povijesnom djelovanju. Ako revolucije nema bez ideala onda ni ideala nema bez revolucije. Taj odnos ne može se zamijeniti po opsegu pa da se kaže: revolucija je isto što i ideal, a ideal isto što i revolucija. Revolucija je oruđe ideala a sam ideal je cilj tog oruđa.

Pogledajmo u tom odnosu socijalističku revoluciju kao takvu. Možemo jednostavno reći, da socijalistička revolucija želi ostvariti socijalizam, ona je dakle oruđe za ideju socijalizma. A šta je socijalizam? Kako je moguće taj pojam definirati? Ako pokušamo to shvatiti iz maksimalnog cilja, onda bi se dogodilo da se tako šta u stvarnosti ne nalazi. A ako idemo od minimuma tada bi cilj bio podvrgnut više pragmatizmu nego samoj svojoj biti. Pođimo od maksimuma: socijalizam je takvo društveno uređenje u kojemu je ukinut svaki oblik eksploatacije. Ako bi se postiglo to da je nemoguća eksploatacija čovjeka od čovjeka, to još nije i potvrda da se institucije ne mogu pojaviti u ulozi

eksploatiranja. Ako bismo pokušali prema maksimalnom određenju uspoređivati postojeće stanje, koje se označava socijalističkim, onda bismo vidjeli, ako hoćemo kritički misliti, da takvo uređenje još nigdje ne postoji. Da li to sada znači negaciju ideje ili slabost stvarnosti? Ideja socijalizma kao i svaka ideja ima pravo da sebe odredi prema svom maksimumu. Ako takvo određenje nije realizirano, dakle, ako se ne može govoriti o samoj parusiji ideje, tada treba vidjeti: što je to što jest, i kakvoj to ideji odgovara. Ako se postojeća stvarnost ne može poistovetiti sa gornjim određenjem ideje socijalizma, to još ne znači da ono što jest, jest potpuna negativnost. No iz te djelomične mogućnosti ne može se zaključiti na cjelovitu pozitivnost. Ako socijalizam shvatimo kao proces da se ostvari što više pravednosti, humanosti, socijalnosti, da se ukinu klasne razlike, eksploatacija i slično, onda je taj telos u stvari ideja kojoj se teži, ali koja je neposredno shvaćena u svom realitetu. Socijalističko društvo je tada skup različitih stupnjeva ostvarivanja koja su uvijek relativna pa je nužno da se i mijenjaju. To znači da socijalizam ne smije postati iluzija kao da je nešto tu što uopće nije. Budući da je sam pojam socijalizam određen kao historijsko kretanje, dakle sebe shvaća u nužnost same promjene, tada se može konkretno stanje iz odnosa prema ideji odrediti tako da se vidi koliko je to što jest u skladu sa samom idejom. To je potrebno da bi se izbjegla opasnost (iluzija) lošeg platonizma, tj. uvjerenja da je ideja prisutna u cjelini, odnosno da je stvarnost izvedena prema svojoj paradigmi. Da ne bi platonizam postao oblik egzistencije, jer parusija nije moguća, treba se stalno kritički odnositi prema samom realitetu. Već od prvih početaka kritičkog izučavanja stvarnosti filozofija je imala odgovor na pitanje — kada se govori istina, a kada neistina. Kad o onome što jest kažemo da jest, a o onome što nije da nije—tada govorimo istinu. Obratno, ako o onome što jest kažemo da nije i o onome što nije da jest, tada govorimo neistinu. A u filozofiji se zna i to da je istina kriterij sebe i lažnosti. Time kritičko mišljenje stoji pred problemom: kad jest jest, a kad ono nije, ili kako se saznaje ono što jest? Tu rješenje nije mistificirano, jer je mišljenju stvarnost dana kao ispoljavanje ljudskog djelovanja, dakle ljudska praksa sama iz sebe i po sebi govori što je to što jest, i to možemo usporediti sa dotičnim idejama.

Pojam kao misao o predmetu (biću) logički određuje bit tog sadržaja i tu je dana mogućnost provjeravanja gornjeg Spinozinog stava o istini kao normi sebe i lažnosti. Tako je iz mišljenja u mišljenju (a to je bit filozofije) moguće vidjeti odnos ideje i realiteta. Što znači njihov međusobni sklad a što nesklad? Osnovna poteškoća u tom odnosu, ako govorimo o socijalizmu, stara je koliko i sama praksa socijalizma. Naime, radi se o tome da li je realnost pokreta, stvarnosti, ideje identificirana sa ljudima koji su učestvovali u tom djelovanju, pa oni u

takvom odnosu postaju i priznati kriterij. To je, gledano kritički, u svojoj biti bilo izloženo subjektivizmu i pragmatizmu. Dobro je ako se tu nalazi ličnost koja živi za svoju ideju. No ukoliko to nije tako, tada se cijelo povijesno zbivanje, kao i logos sadašnjosti mjeri isključivo prema čovjeku koji je prvi u strukturi vlasti. Tragedija tog zbivanja svodi se na to da je jedan čovjek postao paradigma (dakle ideja) za povijesnu danost. To je veći dogmatizam nego dogma o nepogrešivosti pape, jer papi je ta nepogrešivost priznata samo kad govori o pitanjima vjere. U birokratskoj strukturi prvi je vrijedio uopće kao nepogrešiv i takva praksa bila je logika zbiljnosti. Time se stvarno dogodio povijesni paradoks, jer je stvarnost oblikovana prema pojedincu, koji je vrijedio kao parusija. Kasnija promjena kao osvješćenje iz dogmatskog odnosa može da pita a kako je to bilo moguće? Da ne bi išli u moraliziranje treba reći, bilo je moguće jer nije postojalo kritičko javno mnijenje, a ono nije bilo moguće, jer je vladala sila, koja je u sebi vidjela jedinu logiku i to proglašavala socijalističkom slobodom.

Pouka iz toga je jasna. Povijesni pokret i djelovanje kao i program buduće aktivnosti mora biti vezan za ideje, a ideje se ne mogu prenijeti na ljude koji su na vlasti. Tu nema krajnjeg opravdanja jer u svijetu duha obmanut je onaj koji se sam obmanjuje. Stoga su skepsa i kritika conditio sine qua non za socijalizam, jer socijalizam (ako to hoće biti) mora da se korigira stalnom socijalističkom kritikom, kojoj je intencija da se ide prema ideji socijalizma, a ta se ideja u svojoj biti suprotstavlja svakom dogmatizmu i hijerarhiji.

Da to uvijek nije bilo tako vidi se i po tome da je struktura mišljenja u birokratiziranom društvu, koje se označuje kao socijalističko bila ista kao i u strukturi odnosa u katoličkoj crkvi, koja se drži stava: *Roma locuta causa finita*, tj. Rim je rekao i slučaj je riješen. To su bile riječi crkvenog oca Augustina u borbi protiv heretika Pelagija, britanskog monarha, koji je oko 400. godine nasuprot primljenom vjerovanju negirao nasljedni grijeh i nužnost krštenja kao milost za vječni život.

Iz pretpostavke da je netko pozvan, grupa ili institucija da kaže zadnju riječ u sporu, neslaganju, različitom tumačenju i slično sadrži u sebi poteškoću da se misli po analogiji iz hijerhije. Takav način mišljenja je tada legaliziranje foruma kao kriterija. To se odnosi i na pitanje tzv. demokratskog centralizma, gdje viši forum može da odluči bez nižeg i protiv njega i da za argumente koji postoje kaže da uopće nisu argumenti. Što u takvom načinu ostaje sporno? Kada se radi o tumačenju nekog događaja, kretanja, mišljenja i sadržaja ideja, tada nije isključeno da se stavovi razilaze. No po kojoj razložnosti u takvim slučajevima viša instancija ima jedino pravo na istinu i da njena odluka jedino vrijedi? To je zbog toga, što je iz formalne strukture organizacionog odnosa oblikovan hijerarhijski odnos, koji u demokratskom centralizmu znači, da je odluka vi-

šeg obaveza za nižeg. Time se istina mjeri stupnjem hijerarhije, što je neadekvatno, jer ima dosta primjera da su imali pravo oni koji su gorjeli na lomači, a ne oni koji su ih osudili.

Demokratski centralizam je sinonim za monolitnost shvaćanja. Takav apriorni zahtjev nužno vodi u dogmatiziranje, jer kritičnost je tu u toj mjeri moguća u kojoj učestvuje i viši forum. U demokratskom, samoupravljačkom odnosu institucija demokratskog centralizma je protivurječnost, jer negira mogućnost i nužnost pluralizma ideja u kretanju prema cilju, a to je kod nas izgradnja socijalizma. Pluralizam ideja suprotnost je monolitnosti koja uvijek hoće biti očuvana od svake moguće razlike mišljenja i koja sebe tumači kao nužni kriterij odlučivanja u spornim slučajevima. To je u biti birokratski način mišljenja i djelovanja.

Struktura centralizma kao monolitnosti pogoduje profesionalizmu politike i političara što je u socijalizmu neadekvatno, jer protivurječji samoj ideji socijalizma kao pune i prave demokratičnosti. Na principu samoupravljanja politika je dogovor o radu, no ako je politika profesionalizirana, onda je tu dana mogućnost manipuliranja pojedincima i grupama, shvaćanjem i mišljenjem. Suprotnost takvom stavu je demokratski pluralizam ideja, tj. ispoljena prisutnost demokratskih odnosa i prava da se i drugačije mišljenje čuje i da ono zbog toga ne bude sumnjičeno i etiketirano kako u danom momentu zahtijevaju pragmatističke tendencije. Sve dok politika bude postojala kao profesija postojat će i mogućnost da čovjek bude mjeren jedino tim kriterijem, dakle *homo politicus* (u formalnom odnosu) postaje bit čovjeka. Takav čovjek je onda postavljen za mentora drugih, on je iznad kritike, a njegovo mišljenje je obaveza za druge. Afere do kojih dolazi u tim odnosima prisutne su tada na svim instancijama, počevši od najnižih pa do samog vrha. Ukinuti homo politicusa znači ukinuti birokratiziranje javnog života. Politika u socijalizmu u neprofesionalnom obliku je pretpostavka da socijalizam bude najslobodnije društvo koje je do sada postojalo. Tada to više i nije politika u tradicionalnom smislu, već stalna smjena delegata koji su birani na određeno vrijeme, a zatim se vraćaju na svoja radna mjesta. Samo takav način upravljanja bio bi dio revolucionarnog kretanja.

Povijesna izgradnja revolucije kao pokreta, ideje, cilja, kao realnosti suočava se sa dva faktora: 1. sa povijesnim okolnostima i 2. sa etičkim imperativom rada i života. Na osnovu ta dva faktora ispoljava se razlika između socijalizma kao mogućnosti i socijalizma kao realnosti. Povijesne pretpostavke su nužnost u kojoj se živi, no tu nužnost je moguće oblikovati tako da je sve više prisutno ljudsko-etičko određenje. To znači da je netko na nivou ideje kad u sebi oblikuje, kad ponovi ono što je sama ideja. Bez te metamorfoze u okviru ideje revolucije, dakle one ideje u ime koje se išlo, nema adekvatnog djelovanja, pa time

postala stvarnost nije ono što je ona mogla biti iz svoje mogućnosti. To nije samo apstraktni odnos potencijalnog i aktualnog. Stvarno je ono što je bilo moguće, no ono što je bilo moguće nije uvijek i postalo stvarno. Mjeriti mogućnost samo prema onom što je postalo stvarno nije progresivno ni revolucionarno. Mogućnost se mora stvarati, pripremati, razvijati i održavati. Socijalistička mogućnost ovisi ne samo o društvenom i ekonomskom faktoru, već i o etičkom djelovanju svih. Bez etičke prisutnosti socijalizam je prazno ime, jer društveni pragmatizam nije sinonim za socijalizam. Deformacije socijalizma (već u samoj ideji) ne mogu se objašnjavati niti niskim standardom, ni povijesnom nužnošću ni borbom za industrijalizaciju, jer bit socijalizma je u ljudskim odnosima, u društvenim odnosima, u stvaranju mogućnosti za nove i drugačije odnose, što se ne mjeri ni sa 10, ni 100, ni 500 mašina, niti se uopće mjeri mašinama, već sviješću i djelovanjem ljudi.

Odnos između povijesti i revolucije ili konkretno između povijesti i socijalističke revolucije, postaje način realiziranja ideje socijalizma kao pravednog društva. Dobro je da se pravednost ne mora dokazivati, jer ukoliko postoji, ona se svagdje vidi i čuje, a isto tako se brzo primjećuje, ako je nema. Život je područje ispoljavanja svega pa možemo reći da je život bitak, dakle ukupnost čovjeka u povijesti. Ta ukupnost mora uvijek biti okrenuta prema budućnosti, a to je moguće ako se kritički prevladava sadašnjost. Ako tako bude, onda će postati nemoguća Potemkinova sela socijalizma.

REVOLUCIJA I SVIJEST

Eugen Fink

Freiburg

Temi Simpozija »Revolucija i povijest« može moj prilog pridonijeti samo jedno skeptičko postavljanje pitanja. Uloga svijesti u povijesnom tijeku ljudskog roda mnogoznačna je te se koleba između širokoraspetih ekstrema, ponaša se sad kao projektivna snaga spram budućih događaja (po Nietzscheovoj Zaratustra-riječi: »Misli, koje dolaze na golubinjim nogama, upravljaju svijetom«), sad svijest kao parafrazirajući tekst prati tok svijeta, ipak odviše često i odviše puta zaostaje ona iza onoga, što se dešava, ili zalazi u slijepu ulicu nekog pojmovnog otuđenja. Već u »Njemačkoj ideologiji« govori Marx o »produkciji svijesti«, koja je tako dugo zbiljska produkcija nezbiljskoga, dok produkcijski odnosi ne dođu u sklad s produktivnim snagama, dakle dok ostaju vezani i okovani naslagama moći. »Svijest« producira tada religiju, pravni sistem, filozofiju, misli vladajuće klase i ujedno duhovne sisteme prinude za izrabljivane i tlačene. Pojam svijesti veže se ovdje na objektivne kulturne sadržine ljudskog duha — a ne razumije se jednostavno kao potencija čovjeka, da bude svijest predmeta i samo-svijest, sposobnost zora i mišljenja, razumijevanje bitka i jezik i također beskonačna refleksija. Zbiljnost humane svijesti obuhvaća isto tako gledanje i pipanje, sluh i čujenje, govorkanje svakodnevlja, materijal razgovora masa, prigodne vatrene riječi, koje u ovo prirodno tlo udaraju poput munja, obuzimaju ljude, zanose ih, oduhovljuju i oduševljavaju. Neka egzistenciju osvjetljavajuća svjetilja ili neka zapaljujuća revolucionarna parola može preskočiti iz jezika u svijest pojedinaca ili čitavih naroda. No svijest sa svojim uzburkanim morem predodžbi, polumisli, želja i prohtjeva, svojom neprestanom težnjom za novim, privlačnim i uzbudljivim može postati i elementom, koji misli razjeda, ruinira, ogovaranjem otklanja, prije nego su postale činom. Svaka smjelost za nečim istinski novim ima u tekućem jeziku, u njegovm

uobičajenim kategorijama, u mislenom materijalu koji vlada sviješću svog najgoreg neprijatelja. Protivnici neke revolucije već su dobili prvu bitku, ako dotičnu mogu rubricirati, smjestiti u bilo koju vrstu iskazljivosti, razumjeti je iz prošloga, koje se naravno tobože negira, — dakle ako je denunciraju s odavna poznatim pojmovima i skrešu joj s Ben Akibovim stavom »ništa nova pod suncem«. Silna teškoća za svaku revoluciju leži u tome, da s jedne strane sebe formulira, da zadobije jednu intelektualno-refleksivnu prozirnost, neki strategijski planski profil, ali da s druge strane ostane za protivnika tako dugo koliko je moguće »nepojmljiva«. Odnos revolucije i svijesti jest ambivalentan. Ostaje otvoreno pitanje, da li moderna revolucija, koja ima za svoju duhovnu pretpostavku svijest kao stvaralačku invenciju novih mogućnosti čovječanstva, treba da svoje centralne misli plakatira, simplificira i dovede u opću svijest svih ljudi te u svačijoj svijesti ispostavi neki refleks i ideologijsku bazu ili da li ona treba da operira po znanstvenim metodama »psihologijskog vođenja rata«. Emocionalne provale i izljevi mogu sigurno uvijek još postići političku eficijenciju i pustiti da »Carmagnole« odzvanja na tisuće usana »Levée en masse«, narodni ustanak s užarenim srcima, ali loše naoružanim pesnicama djeluje kao romantični protest naoči oružanotehničkoj preciznosti i prezenciji etabliranih društvenih sistema. Marxov stav: »Oružje kritike jest kritika oružja« može prakticirati i reakcija protiv revolucionara. To čini naše pitanje goruće, da li je svakidašnja svijest ljudi na prihvatljiv način nadležno mjesto, legitimno sredstvo ili čak cilj revolucionarne izmjene svijeta, da li je projektirajuća i konspirativna inteligencija samo avangarda jedne nadolazeće masovne svijesti, burevjesnik, koji leti pred oluju, ili je ona disciplinirani kadar, koji usmjerava i regulira kretanje. Polazeći od ovog pitanja razlikujemo dva pojma svijesti, svijest kao usputnu, više ili manje jasnu sliku društvenog bitka u ljudskom duhu, — i svijest kao nabačaj, nacrt mogućnosti, kao stvaralačku fantazijsku snagu mišljenja, koje postavlja, stvara pojmove bitka i mogućnosti iz onog dosad-nemišljenog i nigdjepostojećeg (Nirgendsvorhandene), osvaja jedno novo ljudsko razumijevanje svijeta, bitka i zajedništva.

Pojam »revolucije« u svakom se od ovih načina svijesti reflektira različito. Oba doduše jamačno mniju jednu radikalnu i duboku izmjenu ljudskog svijeta kroz čovjeka, — kroz aktivnu grupu, koja uzima pravo na to da djeluje u ime sviju, ili kroz klasu, koja u dosadašnjem klasnom poretku društva-vlasnika nije bila nikakav stalež, nego je bila potlačena, ponižena i izrabljena, i sad — kako je Marx jednom formulirao, svoj negativitet, besposjedništvo, proklamira upravo kao konstitutivni princip novog načina društva, — ne da time svi postanu jednaki u neposjedu, ali jamačno, da izvršitelji produktivnih snaga ne budu učvršćeni i »fiksirani« nikakvim stranim i nametnutim sistemima moći u neslobodnim produkcijskim odnosima. Pojam

»revolucije« potječe zapravo iz astronomije i označava vraćanje, obrtanje nebeskih zvijezda unazad na njihovim putanjama s vremena na vrijeme prema izlazišnim položajima. »Revolutio« jest obilježje cikličke strukture zvjezdanih puteva. Ali — tako se može začuđeno pitati — nalikuju li tokovi povijesti ljudskog roda uzvišenim, uvijek jednako kružećim kretanjima na nebu? Jesu li oni isto tako ustanovljeni čeličnim prirodnim zakonima — ili su putevi slobode nepredvidljivi — nepredvidljivi za ljude i za bogove? Pripada pak starom mitskom posjedu roda smrtnika, da vrijeme povijesti vidi kao pad i otpad, kao tok raspadanja, koji otpočinje negda u zlatno doba ili u raju ljudi kao skrovit, zdrav i miran, ali potom kroz razdor među braćom, spor, rat ili kroz prometejski ustanak, koji raspaljuje produktivnu snagu, pušta da nastupi progresivni raspad zajedništva, a u radu i borbi ne vidi nikakve bitne strukture egzistencije, nego ih naprotiv žigoše kao uzroke zapada. Nekoć — tako ide kaza — nije bilo nikakvog privatnog vlasništva, nikakvog porobljavanja, nikakvih gospodara i nikakvih robova, — svi su bili slobodni i u sloboštini jednaki. Ovo basnoslovno prirodno stanje hoće se ponovno zadobiti revolucijom, obratom izopačenog stanja natrag u čisto prastanje. Ovdje se povijesna budućnost revolucije fiksira u preobraženoj slici jedne hedonički mišljene »prošlosti«. Oba prva Discours od Rousseaua pokazuju ovu povijesno idiličku crtu. Drugačija, bitno drugačija je slika povijesti i pojam revolucije, ako »emancipacija« i prosvjetiteljski racionalitet treba da pretežno oblikuju i određuju krajnji smisao povijesti, ako ljudska sloboda kruto oslobađa svoj put od religioznog starateljstva ili od religiozno tabuiranih sistema vlasti »elita«. Emancipativna slobodarska borba građanske svijesti protiv omnipotentne države i eventualno protiv njenog sakraliziranja ostaje u osnovi polovična stvar, jedna jedva započeta, i već opet prekinuta revolucija. Emancipirani građanin negira moć države i negira ujedno svoju negaciju, jer on državu priznaje kao gospodara, koji slobodu daje ili uskraćuje. Takozvane »građanske slobode« jesu koncesionirane, jesu slobode oslobođenika, koji priznaju moć, od koje sloboštinu dobivaju u feud. Država još nije »moć ujedinjenih individua« (Marx). Sizeren građanske slobode ostaje država u povišenom smislu riječi apsolutne moći, kojoj stoji na volju, da sebe »ograniči«, kako bi u izvjesnom smislu pustila da nastanu »zabrani slobode«. Kada Hegel u »Filozofiji prava« (§ 270) kaže: »Država je božanska volja, kao sadašnji duh, koji sebe razvija do zbiljskog obličja i organizacije jednog svijeta«, tada očigledno moraju sakrosanktnoj državi prkosom i lukavstvom izmamljene slobode emancipativnih revolucionara izgledati kao neznatne, baš kao ograničena svojeglavost sebičnih individua, koji sami sebe ne mogu uzdići do istinske forme uma, koja forma jest država, i koji svoju beznačajnu slobodu proizvoljnosti pretpostavljaju

supstancijalnom tubitku. Ipak sloboda oslobođenika stalno živi u strahu od gospodara te je »nesretna svijest« ljudske slobode.

Razumijevanje revolucije, koje gleda unazad na imaginarno stanje savršenstva ljudskog bića u odavna izgubljenim rajevima, crpi impuls povijesnog čina iz ANAMNEZE, prošlost uzima kao uzorak jednog romantičnog sna budućnosti, može riskantni način bitka čovjeka u slobodi smatrati samo prolaznim sredstvom, kako bi se iznašlo put unazad u skrovito stanje, gdje čovjek živi u nesmetanom skladu s prirodom, i ne djeluje kao njen uznemiritelj, — ali tada se principijelno odriče realiziranja svog rada i borbeništva. Razumijevanje revolucije, koje prepoznaje svoj krajnji smisao u takozvanim »građanskim slobodama«, živi od pretpostavke, da je ono do čega je odlučno stalo razvitak i očuvanje individualnog bića pojedinog čovjeka, da je svatko jedna jednokratna, nezamjenljiva »monada« te da se pomoću države mora očuvati od svake »aliénation«, od svake promjene po drugima i kroz cjelinu polisa. Pri tome se ne vidi, da je najgora alijenacija, nekog čovjeka istrgnuti iz veza koegzistencije i izolirati ga. Sloboda sopstva egzistira u zajedništvu, — svakako ne u nekom puko statičkom uklapanju u neki statički poredak zajedništva, — nego naprotiv u aktivnoj kooperaciji, u ko-egzistencijalnom provođenju humane produktivne snage. Ako se sloboda radikalno razumije kao produktivna snaga, to podaje jedan dinamički pojam revolucije. Doduše čovjek se nikada ne može potpunoma uspostaviti i odstraniti svako tlo neke prethodne zbiljnosti, mi neizbježno ostajemo stvorenje prirode, nikad se ne odvajamo od mesa, u kojem smo se pojavili, ostajemo smješteni u tijelu, tako dugo dok dišemo. Ipak na ovoj podlozi našeg fizičkog života možemo mi proizvesti cijeli povijesno-društveni ljudski svijet. Čovjek nije utvrđen kroz sebe samoga, okrug njegovih stvaralačkih mogućnosti nije apriori ograničen i sužen. Budući čini i djela ljudske slobode nisu prethodno predeterminirani od neke društvene supstancije. Naše činjenje ne ističe iz nekog predležećeg bitka, ne ističe iz nekog »intelegibilnog karaktera«, naša djelovanja nisu vremenite pojave neke bezvremenske biti. Ne postoji nikakva providencija ljudske slobode, i to ne samo za nas, nego niti za nadljudsko biće. Na konačni način stvaralački čovjek jest neprogledljiv izvor, iz kojeg proizlaze svi likovi, forme i djela kulture. Čovjek producira u polju rada, u našoj epohi u jednoj gigantskoj tehnici, koja više nije vezana na vječne uzorke platonovskih ideja i gdje ono sačinljivo više nije apriori pregledljivo, — čovjek producira u polju moći, kao narodnosuverena politika, koja državu radnika radno uspostavlja, — a on producira i u sferi svijesti, nabacuje ondje mjerila i normativne slike za neke epohu, producira upravo ono, što je inače važilo kao »ograda« ljudske moći, on zasniva »vrijednosti«, po kojima društveno sjedinjeno čovječanstvo odmjerava svoje ponašanje. U svom revolucionarnom elanu ne dopušta ljudska sloboda da opstane išta od predaje, samo zato jer je staro i do-

stojno poštovanja i potvrđeno uporabom mnogih generacija ne priznaje u ljudskom svijetlu nikakvo pravo, čiji korijen ne bi bio čovjek, i nikakve ograde, koje bi postavile nadljudske moći. Sve tome slično istrže ona iz prastarog nimbusa i dovodi pred sud njenog iskušavajućeg uma i njene društvene volje. Ona traži trag čovjeka i u onome, što je inače važilo kao izvan — i nadljudsko. Da li ona pri tome trči za fantomom, za nekom iluzijom i uobraženim samoprecjenjivanjem, ako ona kuša realizirati marksovsku tezu »čovjek jest korijen čovjeka«, da li ona pada kao žrtva jedne Hybris, koja je užas za sve smjerne i blagonaklone među ljudima i bogovima, ili, da li se nadaje jedna mogućnost, kao još nikada do sada, da se čovjek razumije kao biće koje samo sebe producira, ne da se drugačije odlučiti negoli u jednom takvom pokušaju. I bilo bi potrebno više od nekog filozofijskog teorema, bila bi prije svega potrebna jedna nova praksa ljudskog roda, jedan društveni revolucionarni život i eksperiment, da bi se iskušalo, da li čovjek kao stvoritelj i onaj koji je odgovoran za cijelu kulturu sebe podnosi, spoznaje i potvrđuje. Marx i Nietzsche su svaki na drugi način prodrli u područje odvažnosti za takav eksperiment.

Kritička a i planirajući-projektivna funkcija takve preobrazbe svih ljudskih stvari može se izvršiti samo u svijesti. Pa ipak u kojoj svijesti — to je pitanje. Je li filozofija, koja negira svoju vlastitu metafizičku prošlost, valjana instancija svijesti — ili znanost, koja je odavna probila svoje zbirno ime te se razišla u mnoštvo scijentifičkih disciplina. Znanosti nisu samo odbacile integrale, koji su ih nekoć spajali u njihovom porijeklu, one su se na čudovišni način uzdigle nad individualnu moć shvaćanja i upravljanja (bili individui još tako genijalni) i tvore u svojim vezama same jedan kibernetički problem.

Obična svijest, koja je pridana svakom čovjeku, ukoliko je on duhovno biće, intuitivna i misleća inteligencija te poznaje okrug činjenica, ima zbir mnijenja, nepobitno je jedna značajna struktura, ali jamačno ne moć, koja provodi odlučno revolucionarno oslobođenje čovjeka. A da je ona još uvijek važna, pokazuje ponašanje kapitalizma naše epohe, kojeg bi se moglo nazvati »prosvijećenim kapitalizmom«, jer on s izvjesnim blagostanjem sviju producira onu konzumsku snagu, koja daje da sistem prosperira — i jer se upravljanjem sviješću masa u mnogostrukim »industrijama svijesti«, isporukom informacija, ilu-zija i »materijala za razgovor« uopće, polje može držati pod kontrolom, gdje bi se forme otuđenja nove vrste mogle probiti do pojma.

Obnovljeno promišljanje mnogoznačnog pojma svijesti izgleda da je predradnja za pojam revolucije — te da pogađa i pitanje, kako valja misliti »glavu« revolucije u današnjem vijeku, za koje nemamo još nikakvu dostatnu formulu.

Preveo Branko Despot

OSAM TEZA O DJELOVANJU DANAS

Danko Grlić

Zagreb

1. Evropska filozofska tradicija kategoriju svekolikog ljudskog djelovanja (Handeln) najčešće svrstava u područje etike, uglavnom kao pitanje o biti moralne ispravnosti određenog djelovanja. Tako se npr. etičkom djelovanju pripisuju posebni kvaliteti stoga što ono ozbiljuje po sebi postojeće vrednote. Po drugima, štaviše, postoji samo jedna jedina temeljna karakteristika moraliteta koja je ista u svim vrstama djelatnosti. Stoga se po tom mišljenju djelovanje uopće zbiva zbog moralnog principa, ono se i poduzima da bi se postigao određen moralni cilj, određeno stanje. Tako je djelovanje postalo akcidens za moralnu supstanciju, ono se zbiva zbog smisla koje je s onu stranu njega samog. Da bi se navodno izbjegao kaos, besmislenost postojanja i djelovanja, iznađeni su fiksni moralni ciljevi koji, međutim, ne smanjuju već povećavaju — među ostalim i svojom iluzionističkom prirodom kao i historijski različitim i relativnim sadržajem — kaos koji se htio izbjeći apriorizmom vrednota. Zato se uvijek iznova obično mladim generacijama govori o nepostojanju cilja, besperspektivnosti, gubljenju kompasa, nestajanju ideala. Ali u strukturi takve zapravo aksiološke valorizacije nalazi se pervertirani odnos između djelovanja i moraliteta. Djelovanje ne postoji po sebi, ono je, u takvom shvaćanju uvijek za nešto drugo, za ideale, za ciljeve, za buduća društva, za raj na nebu ili zemlji. Ali ne postoje vrijednosti po sebi koje čovjek tek dostiže djelovanjem, već je bit čovječnosti čovjeka djelovanje samo.

2. Tvrdnjom da je jedno djelovanje moralno ispravno ništa se drugo ne misli — po određenim teoretičarima — do činjenica da je to djelovanje prouzrokovalo u jednom ili više sudio-

* Ovo su teze pisane neposredno pred okupaciju Čehoslovačke.

nika određenu psihičku reakciju (npr. osjećaj odobravanja, ugode i sl.). U tom se smislu može reći da je u biti psihologističko čak i ono preferiranje i vrednovanje djelovanja koje npr. dolazi do izražaja u riječima Goetheova Fausta: »Na početku bješe djelo«, koje je karakteristično uopće za faustovski (Spengler) zapadnoevropski osjećaj. Jer i tu se djelovanje promatra zapravo kao ono izvanjsko i akcidentalno bavljenje ljudske volje koja samo ozbiljuje, realizira određenu namjeru, tj. sreću, stanje blaženstva što se postiže radom.

U psihologističkoj interpretaciji uopće najčešće djelovanje sačinjava završni član voljnog procesa koji je upravljen na vanjski svijet. Onaj koji djeluje ima prije svega određen motiv i cilj, zatim donosi odluku i napokon pristupa izvođenju. Cilj je tako predodžba predmeta ili zbivanja koji može biti realiziran manje ili više primjerenim sredstvima. Djelovanje je pak konkretna realizacija sredstava zbog dostignuća cilja. Tako djelovanje nije samo odijeljeno od cilja, već i od sredstva, jer je ono tek realizacija sredstava, a ne npr. njihov izbor, njihova valorizacija itd. Pa ako djelovanje — u tragu evropske filozofske tradicije — shvatimo i kao antropološko pitanje koje proizlazi iz praktičnog čovjeka u najširem smislu te riječi što obuhvaća praksu od najjednostavnije radinosti do čistog duhovnog stvaralaštva, još se uvijek pitanje o djelovanju postavlja redovno kao pitanje o realizaciji jednog danog cilja, svrhe, nečega što postoji neovisno o njemu, što je, dakle, stvoreno bez stvaranja, i što ono samo aposteriorno ispunjava i tako potenciju pretvara u akt.

3. Ono novo, što se nalazi u temelju revolucionarnih kretanja danas, (kako na Zapadu tako i na Istoku) sastoji se u tome da djelovanje ne bude više samo put nekog danog, pozitivno utvrđenog cilja (bilo božjih zakona, i zapovjedi, bilo etičkih vrednota ili pak zaključaka političkih partija, njihovih tzv. maksimalnih programa, dugoročnih deklaracija najviših foruma itd.), već da samo djelovanje, sam pokret u sebi nosi i svoj cilj i realizaciju tog cilja, da su te dvije strane zapravo jedna. I do sada se u stvari smisao i vrijednost pojedinih pokreta i političkih stranaka nije mogao odrediti samo ciljevima koje su zastupale (bili oni ne znam kako progresivni) već prije svega konkretnim historijskim djelovanjem, ali je svijest o tom jedinstvu karakteristična upravo za suvremene revolucionarne pokrete. Stoga baš nova evropska ljevica sve potpunije shvaća da biti revolucionaran u suvremenosti ne znači postavljati programe za daleku budućnost kojima ćemo se aproksimativno približavati već biti revolucionaran na djelu, danas i ovdje.

Zbiljska realnost njenih realnih mogućnosti ne znači za nju više tzv. realno političko taktiziranje s obzirom na dane uvjete koji navodno tek kao po sebi sazreli ostvaruju moguće kretanje spram unaprijed danih ciljeva, već ona realitet smatra i predmetom svog subjektiviteta kao samo mijenjanje uvjeta a

ne njihovo sazrijevanje bez ili neovisno od subjekta revolucije. Jer — kao što je tačno rekao već i Hegel — niti je ideja istinita kao naprosto subjektivna misao, niti je istinito ono što je neovisno o subjektu. Čak i bitak samo za sebe, koji nije bitak ideje, osjetilni je, konačni, ograničeni bitak svijeta. Ideja samo pomoću bitka ali i obratno bitak samo pomoću ideje postaje ono istinito. Tako i djelovanje ne može svoj supstancijalitet zasnivati na onome na što djeluje: na svijet, na po sebi postojeće uvjete, na proizvodnju koja teče u okvirima svojih zakonomjernosti. Djelovanje samo sebe mora shvatiti — kako bi doista realno bilo upravljeno na realitet — kao supstanciju novog svijeta a ne samo ostvarenje, provođenje, oživotvorenje nečega drugog za to drugo, ne dakle akcidens druge supstancije. Bitna je praktična konzekvencija takvog stava da se djelovanje samo pred sobom nalazi odgovornim, a ne ni pred tzv. objektivnim uvjetima ali ni pred ciljem u ime koga bismo mogli oprostiti njegove realne promašaje. Ako djelovanje nije akcidens za druge supstancije njegova kvaliteta ovisi prvenstveno o njemu samom, a ne isključivo o kvaliteti njegova okruženja niti o kvaliteti završetka na koji je upravljeno.

Uostalom, čekanje na sazrijevanje tzv. objektivnih uvjeta određenog djelovanja može upravo u svijetu moderne civilizacije postati kobno. Ne bi li već npr. i sama hronološka činjenica da se danas u visokoindustrijaliziranim zemljama raspolaže s više tzv. slobodnog vremena morala predstavljati objektivni, vanjski uvjet za očovječenje čovjeka i širu mogućnost za njegovo ljudsko djelovanje? Ali nije li rutiniranost života, masovna proizvodnja razonode ili uopće organiziranost slobodnog vremena taj objektivni uvjet (tj. slobodno vrijeme) pretvorila u svoju suprotnost pa je spremnost na akciju manja upravo tamo gdje postoje već i objektivni uvjeti za njeno spontano pojavljivanje.

4. Često se tzv. novoj ljevici zamjera da nema izgrađeni program, jasni cilj, da zna samo što neće a ne zna šta hoće. Smisao kretanja u kretanju doista nije nešto relevantno za kretanje samo ali i »neprestana negacija onog što prijeti da će ukinuti »slobodu« (Hegel) može biti isto tako — kako god se na prvi pogled pričinja kao puki negativitet — i pozitivni sadržaj smislenog i autentičnog ljudskog postojanja. Pri tom također ne treba zaboraviti i to da upravo po sebi postojeći, zapravo od djelovanja neovisno postavljen čvrsti program, koji se ne traži da bi se pokret uopće mogao pozitivno legitimirati (tj. da bi kao programski uopće mogao aktivno i ozbiljno egzistirati u već doista neozbiljnoj poplavi političkih programa) da takav tzv. jasni cilj stalno upućuje na to da mu podredimo sva sredstva, da za njegovo ispunjenje sve žrtvujemo, da djelovanje supsumiramo pod nešto što je iznad ili čak izvan djelovanja, da ga degradiramo na puku realizaciju sredstava. Siguran, čvrst, nepromjenljiv, fiksiran program također sa sobom donosi fik-

snu hijerarhiju onih koji su najpozvaniji da ga ispune, pa zbiljsko djelovanje, praksa nije kriterij za valorizaciju ljudi i pokreta već naprosto jednom donesena, u biti često formalna odluka za cilj (dakle pripadništva osobe organizaciji, partiji koja ima takav cilj ili pristajanje pokreta uz međunarodne institucije koje su jedino pozvani čuvari takvih ciljeva) pa zatim i čvrstina, beskrupuloznost, oštrina, tzv. principijelnost, sigurnost kojima se taj cilj realizira. Iz tog aspekta, po kojem moramo gotovo ropski slušati za našu buduću sreću, svaka se demokratizacija ili tzv. liberalizacija, ne može predstaviti drugačije do razvodnjavanje pokreta, razbijanje monolitnosti, nedisciplineranost spram težnje za ispunjenjem cilja a svaka se ozbiljnija kritička riječ proglašava u najboljem slučaju neshvaćanjem historijske uloge tzv. najprogresivnijih snaga. (Jer u odnosu na koga i s kakve platforme, s kakvog programa, netko može biti kritičan kad samo određena organizacija ima najprogresivniji program, pa tako mora biti ono spram nje kritično uvijek i nužno reakcionarno, a to mora objektivno »voditi« stvaranju novih partija, opozicionih foruma, novih programa itd. Sve se drugo uporno odbacuje kao nemoguće. Kakva spontanost, kakva kritika, kakva demokratizacija, kakav humanizam, kakav socijalizam, to su priče za malu djecu, mi iskusni, znamo šta iza toga zapravo stoji — organizirana zavjera, kontrarevolucija koju treba ugušiti).

5. Kad kažemo da djelovanje ne shvaćamo kao put k ostvarenju nečeg što je izvan njega već i kao cilj i kao sredstvo za dolazak tome cilju tada ujedno mislimo da se samo tako i cjelokupna povijest ne može shvatiti kao ispunjavanje nekog njoj unaprijed zadanog programa, već da sama, ljudskim sadržajem ispunjena povijest postaje program. Ne čekamo da sutra dođe na koncu našeg puta nego djelujemo tako da ono sutra ostvarujemo već danas.

Samo se tako, uostalom, može i dokinuti ono sve šire i sve razumljivije nepovjerenje koje se kao tipično javlja u odnosu na sve programe, deklaracije, principe kao na šuplje fraze, puste riječi što se nikad ne ispunjavaju i u koje više nitko ne želi vjerovati, osim možda, a i to iznimno, samo oni koji ih pišu.

6. U suvremenom je svijetu postalo neophodno da se djelovanje u najširem smislu te riječi rehabilitira. I to ne samo kao nešto što se suprotstavlja pasivitetu (jer bi tada mogli ostati na individualno psihologističkom planu) već kao izvornija, esencijalnija, u stvari konstitutivna ljudska moć koja tek čovjeka čini čovjekom, koja je dakle prije pasiviteta pa čak i omogućuje odluku da se bude pasivan. Ljudska djelatnost kao kategorija apsolutnog totaliteta ljudskog postojanja omogućuje sve: ne samo tzv. tipično ljudske moći kao što su apstraktno spoznavanje, umjetničko kreiranje ili praktično konkretno mijenjanje svijeta već i svijet sam. Svako odnošenje spram svakog predmeta koji ima istinski karakter ljudskosti nije ništa

drugo do djelovanje. Stoga je njegova rehabilitacija potrebna upravo zato kako bi čovjek ponovno zadobio sam dignitet ljudskosti. I to čak i prije ocjene kakvo je djelovanje u danom momentu potrebno i smisleno (npr. na historijsko socijalnom planu da li aktivno rušenje ili pasivna rezistencija — koja je značajan oblik djelovanja, premda je »pasivna« ili pak reforma postojećeg itd. itd.). Rehabilitacija je dakle djelovanja potrebna ne samo u odnosu na metode koje se upotrebljavaju ili na cilj kojem se teži već u odnosu na sebe samo.

7. Nepokretnost, inertnost u nekim suvremenim lijevim pokretima rezultat je upravo negativnog odnosa spram mogućnosti djelovanja. Općenito se »realno«, »razumno«, »neavanturistički« uviđa da se u ovom svijetu totalne tehnifikacije, savršenih gigantskih armija — a zatim dakako i rafinirane policije, galame političkih partija, masovnog trovanja idiotskom i dirigiranom štampom itd. — ne može ništa veće, značajnije, bitnije izmijeniti pa se smatra da je djelovanje svedeno na minimum. Na Istoku pak koji upravo u odnosu na djelovanje poprima i neke karakteristike Zapada, i gdje je za neke djelovanje svedeno na to da sve ide bez trenja i što glađe (da npr. samo raste proizvodnja), konzervativnost se mnogih postojećih organizacija također temelji na pretpostavci svođenja čovjekova bitnog zadatka na izvršavanje a ne na djelovanje. Čovjek tako naizgled ništa ne omogućuje, ne kreira, njega omogućuje uvijek nešto drugo: stupanj razvoja proizvodnih snaga, dobrohotnost ili pak radikalnost političkih partija, tzv. objektivna svjetska situacija, mudrost rukovodstva što nam pruža ili će nam pružiti sretan život. Samo kao onaj koji je shvatio tu povijesnu nužnost i kao organizirani izvršitelj takvih njemu zadanih odredbi, koje govore iz samog bitka realnog svijeta, a koje su na koncu često i dobrovoljne obaveze (kad smo se jednom odlučili na taj historijski put), čovjek i sam shvaćen kao kotačić, može navodno jedino tako, ugrađen u postojeće, pomalo i uporno vući veliki, glomazni kotač historije naprijed. Čovjek, a zatim i čitavi pokreti pa i zemlje potpuno su bespomoćni, gotovo smiješni (ako već ne i otvoreni neprijatelji) kad misle djelovati neinstitucionalizirano, ako ne teku u jasno zacrtanom i duboko izbrazdanom koritu rijeke koja jedino vodi u more buduće sreće. Zato su npr. češki događaji kao i pokreti studenata na Zapadu postali za neke neviđena i nepredvidljiva senzacija: usprkos tako savršeno i gvozdeno uređenom i »uhodanom« svijetu nešto se ruši običnom ljudskom djelatnošću: bez ustaljenih putova, ali i uopće bez vojske, bez velikih organizacija, bez tajnih policija, automatskog naoružanja, svijet se najednom mijenja izvornom ljudskom moći naprosto spontanim ljudskim djelovanjem. Studenti npr. — a tome se ne mogu načuditi parlamentarni lideri na Zapadu — uopće ne žele stvoriti svoju političku partiju (što bi im čak omogućilo da sjede u najvišim organima vlasti) a konzervativne snage na Istoku zgražaju se nad sumnjivim, ne-

kontroliranim i necenzuriranim pokretima u socijalističkim zemljama. Doista, kao što je i rečeno, novi bauk kruži Evropom: bauk da čovjek i dan danas može još nešto učiniti. Nema ničeg strašnijeg: stoljećima se u svijetu grade institucije da bi se u najrafiniranijim oblicima takvih organizacija danas konačno izgubio svaki trag ljudskom spontanitetu. I sve to šačica avanturista, bez prava, bez moći, bez vlasti, bez tradicije ruši preko noći. No da bi se to spriječilo, da bi se onemogućilo ovo buđenje, ova nova perspektiva ljudskom djelovanju, pokreće se izvanredni aparat i pri tom se, i u ideologiji i u praksi, ne preza ni od čega. Za neke je već i sama riječ pokret postala do konca odiozna. Desnica trlja ruke. Ona je uvijek tvrdila da je neinstitucionalizirano, nepredviđeno, ni od koga blagoslovljeno djelovanje, djelovanje bez pozivanja na autoritete, na tradiciju, na uzvišene ciljeve, paklensko i podlo djelo Lucifera.

8. U suvremenom svijetu postoje samo dvije temeljne alternative: prepustiti se naprosto utvrđenom historijskom toku ili historiju uzeti u svoje ruke i djelovati. Treće ne postoji.

SUBVERZIJA I REVOLUCIJA

Rudolph Berlinger

Würzburg

I

Ako bi trebalo obilježiti duhovnu situaciju čovjeka od prije okruglo jednog ljudskog vijeka, onda bi se to stvarno s pravom moglo učiniti pomoću riječi »kriza««. Već se tada spoznalo, da se pomoću pojma krize ne može misliti nekakav potres u nekoj djelomičnoj oblasti znanosti, društvenog života ili politike, nego da potres prožet krizom prolazi poprijeko kroz sve oblasti tubitka. Pojmu krize priznalo se tako univerzalno značenje.

Govorilo se o krizi prirodnoznanstvene slike svijeta a pretpostavljalo se, da su razvitak i rezultati prirodnih znanosti, ako se mislilo jedino na nastanak teorije relativiteta, na razvitak tzv. teorije skupova i teorije kvanta, podobni možda kao nijedna od znanosti na njihovom tadašnjem stupnju poučiti nas o tome, da se ovaj kopernikanski obrat ne odnosi samo na područje filozofije, nego znanosti uopće, nazor o svijetu i sliku svijeta — kako se tada govorilo — na isti način (Arthur Liebert, Zur Kritik der Gegenwart, 1927, str. 5 i dalje).

Ako su se još prije 30 godina pomoću pojma krize pokušavali tumačiti duhovna situacija i duboki društveni potresi, onda su se danas pojmovi kriza i situacija time suvremenopovijesno precizirali, što oni u horizontu ideologije zadobivaju novi smisao. To znači, ono što se shodno pojmovima kriza ili situacija tada kao položaj tubitka čovjeka pričinjalo još neodređenim, profiliralo se sad u gibanju povijesnog toka do ideologijskog karaktera znanosti i društva.

Značenje ideologija, čini se, leži u tome, što one posjeduju snagu koja podaruje konzistenciju. Ipak istom isposlovano stabiliziranje, čak i skrućivanje ideologijski interpretiranih odnosa tubitka dopušta upravo zbog toga jedno povijesno i politički

elastično postupanje adaptacije, jer je dogmatističkoj strukturi ideologijskog mišljenja ujedno bitno svojstven jedan utopijski moment. Ovaj utopijski moment, koji buduće, kako se čini, skriva u sebi kao realnost, podaruje ideologijskom mišljenju neodoljivu snagu motiva. Tako svaka ideologija pomoću svog utopijskog momenta ne živi samo iz onoga, što ona sada dopušta da jedino važi kao povijesno realno, nego i iz onoga, što jednom u toku povijesti zbog toga treba postati buduće, jer se u prividu budućnosti anticipira kao ona zbiljnost, koja je već djelatna u sadašnjici. Ideologijsko postupanje crpi snagu djelovanja iz privida sadašnje djelotvornosti buduće zbiljnosti. U onoj mjeri, u kojoj se čovjek ovoj djelatnoj snazi suprotstavlja, njoj protivi, nju pobija, povlači se ona u utopijski privid, a da se ovaj sam još ne može razriješiti. Eshaton koji je svojstven ideologijskom momentu čini nju, izgleda, neospornom.

Razlikujemo u pojmu ideologije dva momenta: prvo, moment koji treba da odnosima tubitka podari konzistenciju, drugo, utopijski moment, koji ovim odnosima tubitka suponira dinamički princip u smjeru budućnosti. Pomoću ovog principa biva moguće, u ideologijskom stabiliziranju postići elastičnost postupanja. Ideologijska interpretacija pokušava sadašnjim odnosima tubitka dati lik i ovaj lik pomoću utopijskog momenta usmjeriti prema budućnosti.

II

Pomoću kratkog premišljanja neka se sad pozornost svrati na zakonitost ideologijskog mišljenja, značajnu za razumijevanje krize građanstva, koja za nas uvijek iznova postaje slučajem-modelom.

Teza premišljanja glasi: U epohi novovjekovnog mišljenja ne mogu se ideologije koje određuju jedno razdoblje nipošto razumjeti bez ideologija prethodnog razdoblja. Obje stoje u dijalektičkom odnosu.

U konzekvenciji to znači, da pojam kriza ne treba uzeti kao razrješenje ili upitnost. Kriza znači ideologijsku diferenciju u smislu razlikovanja jedne epohalne ideologije od druge. Kriza je zato povijesni proces, koji privodi ideologijsko razlikovanje. Pa ipak nerv pojma krize je tada razgolićen, kada je spoznato, da pojam krize u horizontu oprečnih ideologija ima posredujuću funkciju povijesnog prelaza. Time zadobiva pojam krize karakter epohalne sinteze, koja danas čini razumljivom dijalektičku isprepletenost građanske i proleterske ideologije.

Ovo ima za posljedicu, da slike vodilje raznih epoha ne treba interpretirati u njihovoj odvojenosti, no jamačno u jedinstvu njihove različitosti s obzirom na činjenicu jedne dijalektičke isprepletenosti. Ova se sastoji u udvostručenom posredovanju prošlog i sadašnjeg te sadašnjeg i budućeg. Da li je prelaz od jedne

epohe k drugoj istumačen kroz pojam posredovanja time određen kao organsko događanje, ili, ne mora li se naprotiv na osnovu momenta negativiteta akta slobode, ukoliko se iz njega treba stvoriti kvalitativno Novo u povijesti, prelaz epoha pojmiti kao skok, dà, kao revolucija, tako da jedna faza mora biti destruirana, e da bi se buduća uopće mogla razvijati? Biva li, dakle, snagom negativiteta, koji smo najprije shvatili kao krizu, u posredovanju sadašnjeg i prošlog moguće razlikovanje, onda negativitet ima ujedno za odnos sadašnjeg i budućeg smisao subverzivne pripreme nečeg predstojećeg, u kojoj se buduće posreduje unatrag sadašnjici. Posredovanje je tada pojam anticipacije.

Anticipatorske mogućnosti povijesnog procesa negativiteta dohvaćaju se od utopija i pretvaraju u konkretne nabačaje budućnosti ljudskog tubitka. No jer ovi nabačaji budućnosti na osnovu njihova temporaliteta ne dohvaćaju samo neku nužnu, nego ujedno prolaznu i slučajnu mogućnost, oni su prinuđeni eliminirati faktor nesigurnosti-vrijeme i bivaju upravo zbog toga utvarama. Pa ipak ostaje njima kroz faktor nesigurnosti-vrijeme koji se *ne može* eliminirati sačuvano ono imponderabilno i nepredvidljivo povijesne zbiljnosti, koje njima podaruje neodoljivu privlačnu snagu. Utopije usvajaju i kontingenciju temporaliteta pozitivno kao mamac: Faktor nesigurnosti-vrijeme uvijek se iznova transcendira u jednu neospornu budućnost a ipak budućnost ostaje uvijek samo jedna mogućnost vremena. Utopija je obećanje budućnosti, koje bi svoju primamljivost izgubilo, kada bi bilo sasvim ispunjivo.

III

Koja uloga pripada pak, s obzirom na ovo, pojmu subverzije? Subverzija je prešutna anticipacija negativiteta revolucionarnog događanja. Ona prikriva ono, za volju čega se zbiva revolucija, ona prerušuje i prekriva ideale i ona ih ipak pušta da otpočetka budu društveno djelatni. U ovome smislu subverzija je negativitet koji se uvlači u postojeće odnose. Subverzija ima upravo zbog ovog anticipatorskog karaktera pripremnu i za one koji znaju naznačujuću funkciju. Zato je njima subverzija zakrabuljeni revolucionarni akt, ili prikrivanje ideala, ili zakrivanje ciljeva. Negativitet subverzivnog akta sastoji se u tome, što on postojeće odnose prefunkcionira, kako se danas običava reći, što ne znači ništa drugo, nego da se primjerice nekom pozitivnom zbivanju koje se dešava u uobičajenim navikama kroz to podmetne neki drugi smisao, da se primjerice neka demonstracija, koja je u punome jeku, podruje, time što se ona usmjeri na neki drugi cilj nego što je spočetka bilo planirano. Čovjek se priključuje nekoj grupi koja demonstrira, e da bi se na koncu ova demonstracija učinila forumom objavljivanja vlastitih pa-

rola, kojima demonstracija spočetka uopće nije htjela priskrbiti javnu djelotvornost. Subverzivni karakter prefunkcioniranja sastoji se u ovome slučaju u tome, što se zamjenjuje odnosište koje sjedinjuje jednu grupu. Prividno akcija ostaje ono, što ona jest; no u zbiljnosti ona se uvlači u polje koje je odvojeno od revolucionarnog cilja.

Ono Novo todobnog subverzivnog zbivanja sastoji se pak u tome, da revolucija, ako je jednom izvršila preokret, može dakako dozvoliti, dà, mora dozvoliti, i moćima prošlosti, koje u svojoj petrificiranoj formi još prividno vladaju sadašnjicom, da postanu suradnice na novim ciljevima revolucije i na njihovom provođenju unutar povijesne djelotvornosti. To ima onda svoj razlog u tome, da je bit negativiteta subverzije, verzatilno se prilagoditi prigodnim odnosima, dakle, da negativitet subverzivnog zbivanja nije unaprijed ustanovljen. Za pojam subverzije moment je adaptacije od slučaja do slučaja mjerodavan. Zato je zadaća nekog subverzivnog postupanja, bezglasno se umiješati u prigodnu povijesnu konstelaciju, u socijalne odnose, u svijest nekog razdoblja, i to u toj mjeri, da podrovano društvo ili neka poduzeta institucija u neprogledljivim revolucionarnim intencijama tobože prepoznaje svoje unutrašnje namjere. Subverzivne metode mogu se mijenjati, no revolucionarne izlazišne pozicije ostaju.

Subverzija ima kao operativni pojam prema tome izrazito značenje funkcionaliziranja. On mnije, da se stari odnosi pomiču u novu svezu, kako bi se kroz to privela samodestrukcija starih odnosa. Klasični slučaj subverzije jest podzemno i prešutno pridobivanje pojedinca i prestrukturiranje društvene svijesti u cjelini. Što se bezglasnije vrši ovo prestrukturiranje društvene svijesti, utoliko je veća šansa, da se epoha revolucionarno izmijeni. Kantov poznati pojam revolucije načina mišljenja i Hegelovo tumačenje preokreta od grčke filozofije k filozofiji srednjeg vijeka kao revolucije, kako ju on pokazuje u svojim »Predavanjima uz povijest filozofije«, dobivaju na ovaj način društveno-politički smisao. Zaoštreno, dakle, valja reći, da je pretpostavka filozofije revolucija i to ne u tom smislu, da se radi o tome, da se neka naivna svijest obrne u kritičku, ili da se u platonovskom smislu privede neki preokret mišljenja, nego da se mišljenje kroz to učini produktivnim, da ono naznačuje, što valja činiti, da se svijet izmijeni, stvore novi odnosi, privedu do sada još nikada tubivstvujuće konstelacije, čije se subverzivno značenje sastoji u tome, razoružati zabezeknutog protivnika. No to znači: prikradanjem dovesti protivnika na onu tačku, na kojoj se on kao sam od sebe uklapa u novu situaciju zbog toga, jer on ovu u zabludi pojmi kao svoj vlastiti produkt. To je neizrečeni smisao parole: Feind, wirke mit![1]

---

1) Neprijatelju, sudjeluj!

Ali subverzija ne može sada više značiti samo: premještanje, pridobivanje, prestrukturiranje, nego: zbunjivanje svijesti. Jer u ovom zbunjujućem postupku subverzivnog čina njegov se negativni karakter tumači kao jedina pozitivna mogućnost budućnosti. Feind, wirke mit! znači tada: Ne preostaje nikakav drugi izbor. Ono što se jednoč nazvalo prinudom odnosa, pruža se sada kao šansa, koju revolucija privodi.

Zamamnost subverzivnog zbivanja sastoji se upravo u tome, da dijalektika pozitiviteta i negativiteta, prošlosti i budućnosti, zadobiva obličje u ruhu Novoga koje se prelijeva. Ovo što se prelijeva jest masovnopsihologijski fascinosum, koji privlači, time što zbunjuje.

No time pojam subverzije ne treba utvrditi jedino s obzirom na njegovo negativno značenje, možda u smislu nekog razlaganja društvenih odnosa. Preko negativnog elementa pojma subverzije ne prelazi se, ipak odlučujuće je u ovoj svezi, iznaći, koje pozitivno značenje pripada samome negativitetu za društveni pojam subverzije.

Subverzija u pozitivnome smislu znači aktivno preoblikovanje društvenih odnosa, kako se oni nameću stvarajućem, proizvodećem i istražujućem čovjeku u tijeku rezultata koji su proizvedeni kroz znanost, tehniku i privredu u razdoblju njegovog planetarnog iskušenja.

Nadređeni pojam, koji u sebi sjedinjuje pozitivne i negativne elemente pojma subverzije, jest pojam revolucije.

Zato se pojam revolucije može definirati kao načelno preinačavanje i preoblikovanje postojećeg stanja, koje se priprema pomoću anticipatorske subverzije (vidi uz to Vierkant, Lexikon der Soziologie, članak Revolution). Njena je zadaća muklo buđenje svijesti revolucije, koja se raspaljuje na prešutnom protestu protiv postojećih odnosa, kojima se odriče snaga, zadobivanja moći nad budućnošću. Buđenje svijesti revolucije otvara mišljenje za misao utopije ili za očekivanje, da se protiv svake nade ipak valja nadati.

Apstrahira li se sad od sociologijskog određenja pojma revolucije, tad na njegovo mjesto stupa pojam krize kao ferment konačnosti društva.

Subverzija dakle znači dijalektičku preinaku društva, ma kako ono bilo organizirano. Elementi pojma subverzije jesu razlaganje i izgradnja, destrukcija i konstrukcija društvenih odnosa.

Ima li subverzija zadaću, pustiti da negativitet revolucije prethodno i podzemno u nekom društvu postane djelatan sve do tačke, na kojoj se odnosi moraju prevratiti u neki novi lik, onda se postavlja pitanje, može li subverzija i nakon izvedene revolucije biti ferment koji bi se ikada dao eliminirati iz društvenog procesa. Pogleda li se naime na građanstvo, onda se pokazuje opasnost koja povijesno uvijek iznova nastupa, da se revolucionarna kretanja fiksiraju i time protiv volje krišom pri-

svoje formu građanštine, iako modificiranu. No ako je subverzivna snaga negativiteta bitni moment potencijaliteta slobode, ukoliko sloboda može proizvesti ono Novo pod povijesnim uvjetima samo time, što ove ujedno razgrađuje, tada subverziji nakon revolucije pripada zadaća, spriječiti nanovo započeto ideologijsko-dogmatičko fiksiranje i kroz to povijesne mogućnosti slobode koje su se probile u revoluciji održati u smjeru nečeg Novog, — a to je pozitivni stvarni smisao utopije.

IV

Ideologije su formulacije svijesti socijalnih grupa ili društva u cjelini, kojima pomoću znanosti kroz zahtjev na obrazloženost treba priznati objektivitet i općevaljanost. Na osnovu ove ideologijske svijesti postavljaju se u samome društvu svrhe postupanja, koje tada opet pomoću znanosti kao instrumenta, to znači, znanosti u tehnologijskom smislu, treba ozbiljavati. Ideologija znači prema tome »racionaliziranje« ili logiziranje normne svijesti koja se znanstveno ne može obrazložiti, ali kroz društvenu situaciju postaje nužna, e da bi ovu situaciju sa svoje strane legitimirala i zauvijek učvrstila.

Ideologija pokušava, dakle, ovoj svijesti koja je uvjetovana sasvim određenom povijesno-socijalnom praksom pomoću privida znanstvenosti vindicirati karakter objektiviteta a time posvemašnje važenje i opću obvezatnost. Takav pojam ideologije ima funkciju kritike na fiktivnom karakteru društvene svijesti. Zahtjev za realitetom, koji se nabačaju svijesti ideologijski odobrava, legitimira realitet društvenog stanja kao uman. Ovo je kružna struktura ideologijskog mišljenja.

Pojam nabačaja zbog toga se preuzima u pojam ideologije, jer svaka ideologija one misli koje su nastale iz socijalno određenog subjektiviteta uzdiže do stvari (Sachen) i njima tako podaruje normni karakter objektiviteta. U onoj mjeri, u kojoj se u toku povijesti konačnog duha eksplicira socijalno determinirani subjektivitet, stupa na snagu nužnost, da se snagom objektivirajućih tendencija povijesti uvijek opet iznova konstruiraju modeli ideologija, ili drugačije rečeno, nastaje nužnost, da se čovjek za volju poretka društva dogmatički fiksira i sebe time ideologijski utvrdi.

Karakteristično je pak to, da ideologije bilo kojeg pridržavanja pravila hrle do anonimnog postvarivanja svjetskih odnosa, zacijelo ne na osnovu neke unaprijed dane stvari koju bi samo valjalo izraditi i razviti, nego na osnovu stvari same, dakle, realne odnose ili bitak društvene zbiljnosti valja najprije stvoriti.

U razdoblju planetarnog iskušenja čovjeka i društva to više sad ne znači, da je stalo do toga, svijet interpretirati, kako bi

se on mijenjao, nego do toga, da se svijet proizvede, time što se stvara ispod ideologijskih horizonata samih.

Svijet stvari koji valja stvoriti stupa u konkurenciju s danim reificiranim svijetom (Dingwelt). Nema se sloboda stvaranja, kako se negda mnilo, na nekom nalažljivom materijalu oblikujući, okušati. Kroz potenciju demijurške slobode valja proizvesti sam materijal i obličje. Pa ipak izgleda tako, da je konkurencija reificiranog svijeta od nekada sa svijetom stvari sutrašnjice prije svega neukidljiva. Ukidanje reificiranog svijeta ostaje još idol, kojemu je zacijelo upravo kroz njegov negativitet čini se svojstvena snaga zamamljivosti za jednu generatio aequivoca. Generatio aequivoca ne znači pak više prarađanje, jer ovom je pojmu svojstven još neki evolucionistički moment, nego prastvaranje ili prapostavljanje (Ursetzung) kao cilj demijurške slobode.

Zacijelo je takvo prastvaranje samo jedan ideologijski pretjerani zahtjev demijurške slobode konačnog čovjeka, koja zbog toga jer se ne povlači u svoju stvarno ispunjivu dimenziju, preskače u totalnu vlast. Umjesto da proizvodi svijet, njoj se postavljaju ideologijski apsolutizirana odnosišta i »stvarnim produktima« konačne slobode duha oduzima se upravo pod totalnim zahtjevom njihov umni moment slobode, oni se otuđuju polju njihova odnošenja i reificiraju te tako postaju objektima ideologijske vlasti, kojoj um služi samo još kao formalni instrument isporučenosti reificiranih stvari fiksiranim ciljevima.

Preveo Branko Despot

OBLICI ISTORIJSKE SVESTI

Mihailo Đurić

Beograd

Mada se danas svugde i na svakom koraku govori o otuđenju i postvarenju, kao i o propasti kulture i kraju istorije, mada mnogi današnji mislioci i istraživači pomno ukazuju na naličje naučnog, tehničkog i industrijskog razvoja u zapadnoevropskim zemljama, kao i u zemljama Severne Amerike, tvrdeći da taj razvoj nije doneo oslobođenje čoveka, već tiraniju mase, da nije prokrčio put demokratiji, već novim oblicima ropstva, to nikako ne znači da je naše vreme podleglo pesimizmu i nihilizmu, da čovek današnjice više ni u šta ne vjeruje i da se ničemu više ne nada. A pogotovo bi bilo neumesno i neosnovano zaključiti da je ideja napretka danas izgubila nekadašnji sjaj i privlačnost, a kamoli da je potpuno pala u zaborav. Ovo utoliko pre što je situacija na Istoku u tom pogledu znatno drukčija nego na Zapadu, tako da je vera u napredak postala sastavni deo zvanične ideologije istočnoevropskih zemalja. Istini za volju, treba reći da stvari nisu tako crne ni na Zapadu, kao što u prvi mah izgleda. Nema nikakve sumnje da se mnogo šta promenilo otkako je Georges Sorel početkom ovog veka razobličio ideju napretka kao jednu od velikih obmana građanskog sveta, kao jednu od velikih laži kojima je mlada evropska buržoazija nastojala da prikrije stvarnost klasne borbe. Ali, izgleda da je ova promena mnogo više učvrstila nego oslabila polazno idejno stanovište najuticajnijih i najodvažnijih građanskih krugova. Uostalom, čak je i Sorel priznao da pojam napretka sadrži i jedno ozbiljno upozorenje, uprkos svim obmanama i lažnim obećanjima, da u kapitalističkom svetu postoji i »jedan stvarni napredak« *(un progrès réel)* koji je došao do izražaja u oblasti načina proizvodnje, naročito uvođenjem maši-

na u proizvodni proces.[1] Jedva treba reći da su ljudi današnjice možda još i više impresionirani tim stvarnim napretkom nego Sorel, da danas svi računaju s mogućnošću neograničenog porasta čovekove moći nad prirodom, da se danas svi ozbiljno odnose prema činjenici naučnog, tehničkog i industrijskog preobražaja sveta.

Ovo vezivanje napretka za realno zbivanje u samim temeljima društvenog života, ovo udruživanje napretka s procesom industrijalizacije koji ruši i prevazilazi sve kulturno-istorijske prepreke i sva tradicionalna ograničenja, nužno je dovelo i do izvesnih pojmovnih razlikovanja i razbistravanja. U toku poslednjih nekoliko decenija naučni, tehnički i industrijski napredak je znatno dobio na jačini, tempu i dalekosežnosti, pored toga što se znatno napredovalo i u određivanju samog pojma napretka. Za razliku od nekadašnjeg shvatanja, koje je bilo izrazito metafizički obojeno, koje se osnivalo na veri u neki krajnji cilj prema kome istorija teži i u odnosu na koji svaki konkretan događaj dobija smisao i opravdanje, današnje shvatanje polazi od sasvim drukčijih pretpostavki. Najistaknutiji i najuticajniji današnji pisci i istraživači odbacuju svaku pomisao na to da bi istorija imala ma kakav krajnji cilj ili smisao; oni se zadovoljavaju ukazivanjem na vektorsku prirodu napretka, oni tvrde da napredak nikad nije na cilju, da je napredak uvek otvoren prema budućnosti. Po njihovom mišljenju, napredak podrazumeva samo jasan pravac kretanja, dakle usmerenost u jednom određenom pravcu, ali ne i nekakav konačan cilj. Štaviše, današnji pisci i istraživači spremno priznaju da nema nikakvih konačnih ciljeva koji bi ograničavali napredak, koji bi ga vezivali za nešto što je prethodno propisano i određeno. Sve što je jednom dostignuto predstavlja samo prolazan stadijum u beskonačnom kretanju, posle svake tačke do koje se jednom došlo kretanje se može nastaviti, može se učiniti još nešto, može se otići korak dalje, bez obzira na to što je unapred možda nemoguće reći u čemu bi taj dalji korak trebalo da se sastoji.

Izgleda da su danas manje ili više svi ubeđeni u to da opšti pravac kretanja nikako ne bi mogao biti drukčiji nego što jeste, izgleda da danas svi prihvataju naučni, tehnički i industrijski napredak kao nešto prirodno i po sebi razumljivo. Mora biti da je to u vezi s tim što proces industrijalizacije odgovara nekim davnašnjim ljudskim nadanjima i očekivanjima. Da tako kažemo, moderna tehnika otkriva jedno krajnje stanovište čoveka, jednu ekscentričnu mogućnost ljudskog postojanja. Zahvaljujući toj tehnici, čovek može da postigne sve što hoće, može da napravi sve što mu je volja. Čak i više od toga: moderna tehni-

---

1) Georges Sorel. *Les illusions du progrès* (Paris: M. Rivière et Cie, 1911), str. 276 — 286. Uz izlaganje dalje u tekstu vidi Hans Freyer, »Der Ernst des Fortschritts«, *Technik im technischen Zeitalter* (Düsseldorf: J. Schilling, 1965), str. 80 — 100.

ka oslobađa čovekovo htenje kao takvo, ona podstiče stvaranje radi stvaranja, ona omogućuje proizvodnju bez posredovanja.[2] To je pravi razlog što je u današnjem svetu toliko narasla potreba za preinačavanjem svega i svačega, za isprobavanjem nepoznatih puteva, za proizvođenjem novih stvari, to jest takvih stvari koje nemaju oslonca ni u kakvim uzorima, koje prethodno niko nije zamislio, za koje prethodno niko nije znao ni da postoje u mogućnosti. Danas je potreba za novim i neviđenim dovela u pitanje sam opstanak tradicije; danas se eksperimentiše i manipuliše u svim oblastima, čak i u oblasti organskih i psihičkih procesa; danas niko ne želi ništa drugo nego ono što je prerađeno, napravljeno, veštački prigotovljeno. Dok je čovek nekad proizvodio ono što može, kako bi na taj način zadovoljio svoje nasušne potrebe, danas on proizvodi ono što hoće, i to prosto zbog toga što raspolaže sredstvima koja mu to omogućuju, što je u stanju da hoće bilo šta, makar što mu to što hoće i može da proizvede uopšte ne treba. Tako je u uslovima tehničko-industrijske civilizacije napredak postao neka vrsta prirodnog procesa koji na najneprirodniji mogućan način podjarmljuje samu prirodu. Gotovo kao da je njegov najdublji smisao u tome da proizvede novu prirodu, a ne samo da ovlada njenim silama.

Tome treba dodati da danas malo koga brine privremeno, uslovno značenje napretka, da danas malo kome smeta relativiranje istorije, poricanje ma kakvog krajnjeg cilja ili smisla u njoj. Ljudi današnjice žive u uverenju (i zadovoljavaju se tim uverenjem) da se društvo kreće u jednom određenom pravcu, da je to kretanje dalekosežno po svojim posledicama i da je svaki novi stupanj koji se dostiže u tom kretanju viši i bolji od prethodnog. Niko ne vidi nikakvu opasnost u tome što napredak stalno izmiče ispod ruku onih koji bi hteli da u njemu uživaju, što je napredak uvek nedovršen, što nikad ne može da se zaustavi, da dostigne onaj trenutak za koji bi se moglo poželeti da ostane trajno prisutan. Mnogi su čak skloni da odatle izvuku sasvim drukčiji zaključak nego što bi se očekivalo, mnogi se trude da toj nemogućnosti pridaju sasvim drukčiji smisao. U najmanju ruku, mnogima izgleda da bi to izmicanje i propadanje, zapravo to večno odgađanje ispunjenja trebalo shvatiti kao prednost, a nikako kao nedostatak. Nimalo im ne smeta što se napredak tako svodi na beznadežno traženje, na puko nizanje događaja jednog za drugim, što se napredak tako prepušta rđavoj, lažnoj beskonačnosti.

Nema nikakve sumnje da je ovo shvatanje napretka najtešnje povezano s modernim shvatanjem istorije, da je to shvata-

---

2) To je lepo pokazao Eugen Fink u jednom predavanju koje je održao na trećem zasedanju Korčulanske letnje škole pod naslovom »Likvidacija proizvoda«. Ovo Finkovo predavanje objavljeno je u časopisu *Praxis*, 1/1966, str. 12—23.

nje sasvim u skladu s modernim istorijskim mišljenjem, da u potpunosti odgovara modernoj istorijskoj svesti. U izvesnom smislu, ideja napretka je ujedno i najviši izraz i najodlučnija potvrda modernog istoricizma. Ali, ovde nije mesto da se u pojedinostima govori o toj vezi, niti da se podrobno ispituju priroda i poreklo radikalno istorijske usmerenosti našeg doba. Dovoljno je samo ukazati na jednu bitnu crtu modernog istorijskog mišljenja, na onu njegovu crtu koja sadrži u sebi iscrpno određenje napretka. Najprostije rečeno, moderno istorijsko mišljenje je futurističko, ono je okrenuto prema budućnosti. Po tom mišljenju, izlazilo bi da je težište istorije na onome što tek treba da dođe, tek treba da se dogodi, a ne na onome što je već ovde, što se već dogodilo. Za čoveka današnjice, budućnost je osnovna dimenzija vremena, čitavo njegovo iskustvo vremenskog proticanja prožeto je doživljajem budućnosti, on veruje da se samo iz budućnosti može gledati na prošlost i sadašnjost. Poput Fausta, koji nigde ne može da se smiri i skrasi, već stalno raspinje svoje snage u bezgraničnoj težnji za novim saznanjima i iskustvima, tako i čovek današnjice ima na umu samo ono što je novo, što još nije bilo, on polaže sve svoje nade u budući svet, u ono što u budućnosti očekuje i nastoji da ostvari. Njemu izgleda da je razgovor koji se tiče istorije opravdan i na mestu samo ukoliko pomaže čoveku da shvati u kom pravcu istorija ide, šta će se dogoditi, kakvo stanje sveta neposredno predstoji.

Može se bez preterivanja reći da moderno istorijsko mišljenje žrtvuje prošlost i sadašnjost za račun budućnosti, da uslovljava opravdanje postojećeg stanja nekim budućim zbivanjima. Zasenjeni naglim razvojem nauke, tehnike i industrije, današnji pisci i istraživači izjednačavaju istorijski smisao sa smislom za budućnost, oni su jednodušni u tome da je očekivanje onoga što će doći pravo žarište istorijske svesti. Njih nimalo ne zbunjuje neodređenost i neuhvatljivost granice između različitih delova vremena. Oni smatraju da bi bilo besmisleno kad čovek ne bi mogao da se nada boljem životu, kad ne bi mogao da mašta o svojoj budućnosti, kad ne bi mogao da predoči sebi jedno srećno i zadovoljno čovečanstvo, kad ne bi mogao da bude siguran u dolazak jednog strogo racionalno uređenog i tehnički besprekorno opremljenog ljudskog društva. Šta mari što ovo moderno maštanje o budućnosti ne uključuje u sebe nikakav konačni cilj, što ova nada na bolji život ne zahteva nikakvo konačno ispunjenje, što ovo predočavanje istorijskih mogućnosti ne podrazumeva ništa drugo nego samo postojano kretanje u pravcu njihovog sve potpunijeg ostvarivanja?

Pa ipak, koliko god bilo tačno da je moderno shvatanje istorije u osnovi futurističko, utoliko što svodi napredak na jednu liniju koja se proteže u nedogled, koliko god bilo tačno da je moderno istorijsko mišljenje neosetljivo za pitanje »kuda?« i »čemu?«, utoliko što utvrđuje da istorija nema nikakvog kraj-

njeg cilja koji bi je osmišljavao, da je istorija nešto nedovršeno i nešto što se ne može dovršiti, treba se čuvati prebrzih zaključaka. Odatle nikako ne proizlazi da danas preovlađuje naivno, pravolinijsko gledanje na istorijsko zbivanje, da ljudi današnjice shvataju istoriju kao čist kontinuitet, da vide u istoriji samo neprekidno proticanje bez kraja i početka. Ako se, možda, mora priznati da su izvesni birokratsko-tehnokratski krugovi u današnjem svetu, i to kako oni na Zapadu tako i oni na Istoku, gotovo opsednuti idejom napretka (što je i razumljivo, budući da pripadnici tih krugova čvrsto veruju da napredak radi za njih, da služi njihovim interesima), nesumnjivo je da se moderno istorijsko mišljenje nikako ne iscrpljuje u tome, da je moderno shvatanje istorije mnogo bogatije i obuhvatnije. U stvari, danas je više nego ikad jasno da je predstava pravolinijskog istorijskog kretanja nedovoljna i neprikladna, danas je više nego ikad živa svest u istorijskoj krizi, danas nije više nikakva tajna da je istorija puna prekida i preokreta, danas svi znaju da je naše vreme upravo jedna od najvećih istorijskih prekretnica, danas se na svakom koraku govori o revoluciji, danas je svima na usnama ideja o jednom novom početku jedne drukčije istorije.

Ovo izrazito revolucionarno nastrojenje i uviđanje, koje uključuje u sebe manje ili više ozbiljno nadanje i uzdanje u budućnost, ali i radikalno kritički stav prema čitavom dosadašnjem istorijskom nasleđu, nastalo je i prokrčilo sebi put sredinom prošlog veka, u duhovnoj situaciji stvorenoj Hegelovim misaonim dovršavanjem građanskog sveta, pošto je buržoazija već uveliko srušila stari poredak i u ime slobode i jednakosti uspostavila svoju prevlast širom Evrope. Izgleda da su Hegelovi sledbenici odmah posle smrti svoga učitelja našli načina da razluče konzervativne od revolucionarnih elemenata u njegovom filozofskom sistemu, tako da se Hegelova sklonost ka gotovo pobožnom čuvanju uspomene na prošlost kod njih vrlo brzo preobratila u neobuzdanu želju za pronicanjem u budućnost. Ali, najveća zasluga za ovo prenošenje težišta istorije sa prošlosti na budućnost pripada mladome Marxu, najnepomirljivijem predstavniku hegelovske levice, koji je odlučno odbacivao svaki vid hilijazma i eshatologije, mada se u isti mah vatreno zalagao za unapređenje tehnike i industrije i uspostavljanje čovečnijih odnosa među ljudima. Pod Marxovim neposrednim ili posrednim uticajem, pitanje revolucije je vremenom dospelo u središte opšte pažnje, a svest o potrebi i mogućnosti revolucionarnog preobražaja sveta prerasla je postepeno u revolucionarni pokret svetskih razmera.

Nasuprot Hegelu, i ne manje nasuprot svim predstavnicima filozofije prosvećenosti, koje je nemilosrdno žigosao kao ideologe građanskog sveta, Marx je odlučno zastupao mišljenje da se čitava dosadašnja istorija nalazi ispod ljudskog nivoa, da prava ljudska istorija ima tek da počne u budućnosti. Pri tome

je njemu bilo jasno da istorija nema nikakav krajnji cilj ili smisao koji bi joj bio imanentan, da se u istoriji ne ostvaruje nikakav skriveni plan svetskog duha. Tvrdio je da postoje samo određeni, konkretni ciljevi kojima se ljudi rukovode u pojedinim istorijskim epohama, da čovečanstvo postavlja sebi samo one zadatke koje može da reši. Štaviše, Marx nije ni pomišljao da bi istorija mogla imati kraja, da bi se mogla jednom okončati. Bio je čvrsto uveren da nema nikakvih apsolutnih vrednosnih merila koja bi bila obavezna za sve ljude bez razlike, da nema nikakvih večnih ideala na koja bi proletarijat mogao da se pozove u svojoj borbi protiv buržoazije, kojima bi mogao da opravda svoj revolucionarni čin rušenja buržoaskog društva. U krajnjoj liniji, samo budućnost može da pokaže zašto je nužno revolucionarno prevazilaženje starih, nasleđenih društvenih oblika i koliko je opravdano zalaganje za uspostavljanje novog društvenog poretka. U tom smislu, Marx je tvrdio da čovek može biti nešto drugo i nešto više nego građanin, da građanski svet nije ni otkrio najviše ljudske mogućnosti, a kamoli da ih je već ostvario.

Ne treba se mnogo uznemirivati zbog toga što je Marx zatrpavao svoju osnovnu misao ukazivanjem na opšti zakon istorijskog kretanja, što je u svojim spisima i iz ranog, i iz zrelog, i iz poznog perioda, kategorički izjavljivao da je čovekovo oslobođenje okosnica čitavog istorijskog razvoja, i što je na jednom poznatom mestu u *Ekonomsko-filozofskim rukopisima* patetički izjavio da komunizam otvara novo razdoblje u ljudskom životu, da je komunizam zapravo »rešenje zagonetke ljudske istorije«. Jer, to nema nikakve veze s eshatološkim nadama na konačno ispunjenje i zadovoljenje života. Uostalom. Marxovo delo u celini ne ostavlja nimalo mesta sumnjama i nedoumicama. Čak i rani radovi obiluju obrtima koji potvrđuju osnovnu zamisao. Tako na jednom mestu u *Nemačkoj ideologiji* čitamo da »komunizam nije stanje koje treba da bude uspostavljeno«, niti »ideal prema kome stvarnost treba da se upravlja«, već »stvarni pokret koji ukida sadašnje stanje«. A sa samog završetka trećeg dela *Ekonomsko-filozofskih rukopisa* doznajemo da »komunizam nije cilj ljudskog razvitka, već nužan oblik i odlučno načelo najbliže budućnosti«[3]. Tako nešto se moglo i očekivati, budući da je Marx bio protiv svakog dvojstva, protiv svakog razdvajanja ideje i stvarnosti. U tome se on potpuno slagao s Hegelom, koji je u predgovoru svoje *Filozofije prava* otvoreno osudio svako slikanje idealnog stanja, svako prazno »treba« koje stoji nasuprot onome što »jeste« bez ikakvog određenijeg odnosa prema njemu, bez ikakvog posrednika koji bi ga povezivao s njim.

---

3) Navedena mesta mogu se naći u knjizi: Karl Marx i Friedrich Engels, *Rani radovi* (Zagreb: Naprijed, 1961), 242, 358, 252.

Ali, mada je neosporno da je Marx dobro shvatio i izrazio najdublja idejna strujanja i kretanja novoga veka kad je utvrdio da je svetsko zbivanje otvoreno prema budućnosti, da nema nikakvog krajnjeg cilja kome istorija teži i čije bi ostvarenje vodilo njenom završetku, treba biti oprezan prilikom tumačenja ovog gledišta. Daleko od toga da bi se Marxu moglo pripisati sve ono što se kasnije razvilo iz njegovih uviđanja, bilo pod njegovim neposrednim ili posrednim uticajem, bilo u protivstavu prema njemu. Može se čak postaviti pitanje da li Marx uopšte zaslužuje da se nazove prvim tipičnim predstavnikom modernog istoricizma, da li je u njemu moderno istorijsko mišljenje, doista, našlo svog prvog velikog zastupnika i pobornika. Ni govora o tome da je Marx prosto prihvatao i potvrđivao ideju o neprekidnom napredovanju ka uvek novim ciljevima, da je hteo da obogotvori jedan nedostižan trenutak u vremenu, da je išao za tim da apsolutizuje budućnost nasuprot prošlosti i sadašnjosti. Smisao njegove filozofije nije u tome. U stvari, Marxovo dijalektičko shvatanje istorije je mnogo dublje i složenije nego shvatanje njegovih tobožnjih sledbenika i nastavljača, a njegova objava revolucije cilja na nešto neuporedivo važnije i dalekosežnije nego što je samo dalji napredak u pravcu povećanja čovekove moći nad prirodom[4]. Po Marxovom mišljenju, čovečanstvo se nalazi na pragu jednog bitno novog istorijskog razdoblja, na razvalinama građanskog društva otvara se mogućnost radikalnog preokreta čitave dosadašnje istorije.

Činjenica je da je Marx nepokolebljivo verovao u mogućnost revolucije, da je pridavao ogroman značaj revolucionarnom preobražaju sveta, da je čak i aktivno učestvovao u pripremanju tog preobražaja. Međutim, Marxovo shvatanje revolucije daleko zaostaje za njegovim praktičkim nastojanjima, njegova mnogobrojna uzgredna izjašnjenja o revoluciji nisu dovoljno čvrsto povezana među sobom. Pitanje je šta je Marx uopšte podrazumevao pod revolucijom, budući da ni njegovo polazno pojmovno određenje nije sasvim jasno. Najveće teškoće zadaje odnos između proleterske revolucije i drugih oblika revolucije koji su joj prethodili. Niti je unapred očigledno šta je to što im je zajedničko, niti je lako uvideti šta je to što ih razdvaja. Treba li uzeti da je proleterska revolucija jedinstvena i izuzetna pojava u istoriji, da je ta revolucija drukčija, dublja, sudbonosnija od svih prethodnih? Znači li to da proleterska revolucija radikalno menja uslove čovekove egzistencije, znači li to da su posle-

4) To je sasvim jasno istakao Ernst Bloch u svom zanimljivom i podsticajnom razmatranju o napretku, mada bez ikakvih rezervi u pogledu mogućnosti i opravdanosti upotrebe tog pojma u vezi s Marxovim shvatanjem. Vidi Ernst Bloch, »Differenzierungen im Begriff Fortschritt«, *Tübinger Einleitung in die Philosophie, I* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1963), str. 160 — 203.

dice proleterske revolucije dublje i dalekosežnije nego posledice svih dosadašnjih revolucija, znači li to da samo proleterska revolucija omogućuje jedan istinski novi istorijski početak, da samo od nje može da otpočne jedna u pravom smislu reči drukčija istorija? Izgleda da bi potvrdan odgovor na ovo pitanje najpre bio u duhu celokupne Marxove misli i dela.

Pada u oči da je i Marxova vizija buduće ljudske zajednice ostala samo u nagoveštajima, da je Marx bio krajnje škrt u opisivanju budućnosti koju je tako živo predosećao i na koju je tako postojano mislio, koju je toliko priželjkivao svim svojim bićem. Čak ni njegovi rani radovi ne pružaju mogućnost da se stvori određenija slika o stanju sveta posle revolucionarnog preokreta, da se dozna kakva je to budućnost koja se nalazi s one strane dosadašnje istorije, iako se u ranim radovima to pitanje dodiruje mnogo češće nego radovima iz zrelog i poznog perioda. Teško da je to bilo slučajno, teško da je to neki običan propust koji se mogao i izbeći. Pre će biti da Marxova uzdržanost proističe iz same prirode stvari, da je Marx propustio da kaže ma šta bliže i određenije o čovekovoj sutrašnjici upravo zbog toga što je duboko verovao da ta sutrašnjica mora biti korenito različita od jučerašnjice, da mora biti sasvim drukčija od svega što je čovek dosad iskusio u prošlosti. Uostalom, kakva bi to bila budućnost koja nema nikakve tajne, koju svako može lako prozreti, koja se ne skriva od čovekovog pogleda?

Naravno, to nikako ne znači da je Marx dopuštao svaku mogućnost u vezi s budućim stanjem sveta, a još manje da je ostavljao na volju svakome da zamišlja to stanje kako zna i ume. Ono prvo ne bi odgovaralo Marxovom načinu mišljenja, a ovo drugo bi se teško moglo dovesti u sklad s njegovim praktičkim težnjama i nastojanjma. U stvari, Marx se najviše udaljio od građanskih ideologa baš svojim shvatanjem čovekove sutrašnjice, njegovi putevi su se razišli s njihovim baš na pitanju odnosa prema vremenu koje dolazi, prema onome što čoveka čeka u budućnosti. Nema nikakve sumnje da je Marx povlađivao razvoju nauke, tehnike i industrije i da je u razvijanju proizvodnih snaga društva i povećavanju čovekove moći nad prirodom video zalogu bolje i srećnije budućnosti. U tom pogledu, njegovo shvatanje je više napredno nego revolucionarno, pa se ne treba čuditi što su mnogi Marxovi učenici i sledbenici toliko doprineli širenju vere u stvarnost i ozbiljnost napretka u okvirima dosadašnje istorije. Ali, to je samo jedna strana stvari. Može se osnovano tvrditi da Marx nije bio mislilac tehnike niti poklonik tehničkog Erosa, uprkos tome što bi mnogi hteli da ga baš takvim predstave, uprkos tome što su mnogi skloni da njegovo delo shvate i protumače baš na taj način[5]. Po cenu izlaganja

5) Vidi Kostas Axelos, *Marx penseur de la technique* (Paris: Les éditions de minuit, 1961), i Helmut Klages, *Technischer Humanismus* (Stuttgart: F. Enke, 1964).

prigovoru zbog preteranog uprošćavanja, treba naglasiti da je Marx mislio mnogo više na čoveka i unapređenje čovečnosti nego što je mislio na razvoj nauke, tehnike i industrije. S one strane dosadašnje istorije, on je pre svega i iznad svega očekivao unutrašnji, duhovni preobražaj života, to jest pomirenje čoveka sa samim sobom i s drugim ljudima, kao i pomirenje čoveka s prirodom. Nije to slučajno što je Marx često upotrebljavao izraz »carstvo slobode« da bi njime označio ustrojstvo sveta posle revolucionarnog prevrata. To ubedljivo pokazuje da je njegova vizija budućnosti bila prožeta duboko humanističkim motivima, da je njegovo praktičko-političko zalaganje i delovanje pothranjivala nada u mogućnost sveopšteg oslobođenja čovekovih potreba i sklonosti, u mogućnost skladnog i svestranog razvijanja čovekovih stvaralačkih sposobnosti. Lako je uvideti da je ova druga strana Marxove misli važnija i osnovnija od one prve. Jer, tehnika i industrija su prevashodno buržoaski pronalasci, to su zapravo tipično buržoaska dostignuća, to su tekovine kojima se buržoazija oduvek najviše ponosila, kojima je najubedljivije osvedočila svoju nadmoćnost nad svim dosadašnjim vladajućim klasama u istoriji. A to znači da bi Marx bio običan buržoaski epigon, običan nastavljač buržoaskog načina života, kad bi bilo tačno da se zalagao samo za što brži i potpuniji razvoj proizvodnih snaga.

S druge strane, treba reći da Marx nije bio nikakav nihilist, iako je žustro poricao sve i svašta, iako se strasno i gotovo pomamno odavao kritici svega postojećeg. Niti bi mu se moglo prebaciti da se zanosio mogućnošću stvaranja ni iz čega, da je bio naivni utopist koji veruje da bi istorija mogla početi sasvim ispočetka. Doduše, neosporno je da je Marx pozivao na rušenje kapitalističkog načina proizvodnje, da je zahtevao revolucionarno prevazilaženje buržoaskih okvira života. Samo, pri tom valja dobro uočiti da on nikako nije mislio na razdvajanje budućnosti od prošlosti i sadašnjosti, a kamoli na njihovo suprotstavljanje. Nije mu ni padalo na pamet da bi tako nešto bilo moguće. U tom pogledu, Marx je mislio sasvim drukčije nego današnji zastupnici shvatanja o naučnom, tehničkom i industrijskom napretku. Sumnjao je da se ma šta može postići okretanjem leđa prošlosti ili zatiranjem svih tragova onoga što je nekad bilo. Štaviše, bio je načisto s tim da je buržoazija željna zaborava, da bi u zaboravu htela da nađe leka svojoj rđavoj savesti, dok proletarijat pamti muku i patnju koju je pretrpeo. U stvari, sećanje je bitna pretpostavka revolucije, baš kao i nada. Možda čak i nema nade bez sećanja na prošlu muku i patnju. Naravno, to važi samo za sećanje koje je osmišljeno umom, to važi samo za sećanje koje čuva uspomenu na ono što je još buduće u prošlosti, koje čini da nam nekadašnje težnje i nastojanja dolaze u susret iz budućnosti. Utoliko, mora se priznati da je Marx dao sasvim drukčiji smisao futurističkom shvatanju istorije. Nasuprot pobornicima ideje napretka, koji su pretvo-

rili vreme u privid, koji su znali samo za podeljeno, iskidano, otuđeno vreme, to jest vreme čiji se pojedini delovi međusobno sukobljavaju i poništavaju, on je uspostavio iskonsko jedinstvo između prošlosti, sadašnjosti i budućnosti. Po njegovom mišljenju, budućnost nije samo nešto što predstoji, što se nalazi ispred nas, već i nešto što je u nama i iza nas, to nije nikakva apstraktna tačka koja beži ispred prošlosti i sadašnjosti, to nije nikakva sablasna projekcija jednog iskidanog delića vremena, već iskon svih stvari, zapravo puno, konkretno vreme.

Tako postaje jasno da napredak i revolucija nemaju ničeg zajedničkog među sobom, da između njih postoji bitna, suštinska razlika. Pokazuje se da je moderna istorijska svest rascepljena na dvoje, da se koleba između dveju krajnosti: između volje za moći i opredeljenja za kulturu i kulturno stvaranje, između jednog shvatanja koje istoriju svodi na razvijanje proizvodnih snaga i podizanje životnog standarda, i jednog drugog shvatanja koje otkriva istinsku budućnost, koje načelno ustaje protiv čovekovog robovanja stvarima, koje otkriva nužnost revolucionarne promene u istoriji. Ako bi, možda, bilo preterano i neosnovano tvrditi da je ideja napretka izrazito buržoaski, a ideja revolucije prevashodno proleterski borbeni poklič, bilo bi ne manje neumesno i neopravdano poricati da oba ta načina gledanja na istoriju imaju društvenu podlogu, da su oba ta načina poimanja istorije najdublje povezana s realnim društvenim nosiocima dveju različitih i u osnovi suprotnih tendencija u našem vremenu.

PLEDOAJE ZA OTUĐENJE

Michael Landmann

Berlin

I

Horror alieni

Davno prije nego što su filozofi počeli reflektirati o tuđosti (das Fremde), život je rodio tu riječ, jer se imao razračunati sa stvari. Otuda moramo pojam — po životnofilozofijskoj kao i fenomenologijskoj metodi — potražiti najprije ondje, gdje ga još definira sam iskonski sklop života.

No ovdje se odmah pokazuje: tuđost nije nikakav vrijednosno neutralni pojam. Prije spoznaje na tuđost se usmjerava afekt, i to ponajprije negativni afekt. »Tuđe« (fremd) znači iskonski ono od nas udaljeno (usp. engl. from)ili ono što potječe iz daljine. Ono se nalazi u opreci spram vlastitog i bliskog, spram poznatog, spram uobičajenog i prisnog. No baš time ono uznemirava, izaziva nepovjerenje, čak strah. Čovjek ga ne prezire. Ono bi moglo nekoga ugroziti. Ono što nije domaće neprijatno je. U njemu se ne osjećamo prisno sklonjeni kao u kući i porodici: ono za nas — upotrebljavamo staru riječ zato samo još u nijekanju — nije bezbjedno. Ili, riječima koje je skovao Richard Avenarius: uobičajena okolina nosi za nas zbog dnevnog uvježbavanja karakter fidencijaliteta, zavičajnosti. Njeni su djelomični momenti egzistencijal, notal i sekural: zbiljnost u smislu punog bitka, poznatost i sigurnost. Sve se to negira svakom promjenom, koja otuda rastvara tendenciju volje samoodržavanja za ponovnim uspostavljanjem fidencijaliteta.

Ukoliko se želi, a to se sad lako događa, može se odupiranje prema tuđosti slijediti sve dolje do obrambenih reakcija tijela spram transplantiranih organa. Dubinskopsihologijski Freud proglašava »mržnju kao relaciju spram objekta«... »starijom od ljubavi, ona proizlazi iz prapočetnog odbacivanja razdražujućeg iz-

vanjskog svijeta od strane narcističkog Ja«.[1] Tome pridolazi kasnije u socijalnoj oblasti još agresivnost spram svih onih, koji nam nameću ograničenja realiziranja našeg Ja. Asocijativnopsihologijski već je Herbart primijetio, da »apercepciona masa« novih predodžaba, koje se bore za pristup u svijest, propušta samo one koje joj kongruiraju; protiv svih ostalih naprotiv postavlja neku ogradu. — Životinju iritira sve, što ispada iz njoj poznatih okvira te odstupa od uobičajenog toka stvari. Nakaznog pilića, koji ne odgovara njenoj unutarnjoj shemi, kokoš kljuca do smrti. — Dijete »tuđinči« u novoj okolini. Ono hoće i istu priču, i s istim riječima, slušati uvijek iznova, jer mu ona samo tako biva nazočna kao realitet. Freud je govorio o »prinudi ponavljanja«, koja, po njemu, još s ovu stranu svake neuroze, vlada jednim elementarnim slojem naše duše. — Za sva primitivna a i kasnija, društva što su jako vezana uz tradiciju opkop dijeli oblast, koju ona nastavaju, njihov posvećeni kozmos, od nepoznatog, haotičnog prostora, u kojem prebivaju duhovi, demoni i duše mrtvih, s kojima se i tuđinci često izjednačuju.[2] Mnoga plemena osjećaju okolna plemena kao toliko tuđa, da ona ne posjeduju čak ni jedan pojam čovjeka koji bi ih zajednički s njima obuhvaćao. Zulu znači čovjek: ne-Zului nisu nikakvi ljudi. — Visoka kultura razgrađuje doduše ovaj primitivni etnocentrizam, pa ipak pridržava od njega ksenofobiju. Tko nije »ovdašnji«, s njime se, doduše, mogu sklapati poslovi, ali dat će mu se da osjeti distanciju »A damned foreigner«, kažu Englezi. Ako se takav u Engleskoj naturalizirao, onda oni kod njegove djece napuštaju ono »damned«. Bez smisla za relativnost ove oznake (ego hic barbarus sum, quia non intellegor illis: Ovid) također oni govore, ako su u Italiji, dakle zapravo ondje gdje su sami tuđinci, o Talijanima kao o foreigners. Budući da se računa čak sa recipročnom nastrojenošću ostalih, to je »inozemstvo« iskonski »tuđina«. — Ali quasi instinktivno uzmicanje i odbacivanje ne pogađa samo tuđe zemlje i narode, nego i tuđe navike te nadalje pokušaj, da se vlastite navike mijenjaju. Ono što seljak ne poznaje, to on nije. Postojeće su se forme potvrdile; njihovim napuštanjem izaziva se magički zazor, da će se time privući neka nesreća. Većina prijanja uz dano, ona je caru odana i misoneistička. Neofobija je posebna forma bojazni od tuđosti.

Zacijelo unutar tuđosti mora se razlikovati jedan uži i jedan širi krug (extraneus i alienus). Ono što nema nikakve veze s nama, što je samo nešto znano, ali nije nešto što se susreće, to nas ostavlja indiferentnima. Podražaj neobičnog izaziva samo ono, što stoji između vlastitoga i onoga što se nalazi neutralno izvan našega svijeta, dakle parcijalno ne samo

1) U: »Triebe und Triebschicksale«.
2) Prema Mircea Eliade: »Das Heilige und das Profane«, str. 18.

naprosto neko drugo, nego moje drugo a time ipak i moje vlastito, u najmanju ruku za nas relevantno, koje za nas postoji. Tuđost, kaže Simmel, obuhvaća vazda »neku sintezu blizine i daljine«. Ono je neka ianua i pripada isto tako obim stranama, kao u sofističko-sokratovskom paradoksu ono neznano, o kojem ipak posjedujemo neko znanje — baš o njegovoj neznanosti. Momentu vlastitog u tuđosti korespondiraju, i još u daleko većoj mjeri, momenti tuđinstva (die Fremdheit) u vlastitom. Ono vlastito, to dakako nisam samo ja sam, nego su to žena i dijete te i pripadnik nekog drugog staleža moga naroda; tà društvo se ne sastoji iz jednakih nego iz nejednakih. Tome pridolazi priroda koju nastavamo, ono što je proizvedeno ljudskim umijećem. Sve to pada u meni prisnu sferu, s onu stranu koje tek otpočinje tuđost. Je li međutim, sve to meni zbiljski blisko, vladam li ja time, razumijem li ja to? Ne sluša li ono, ma koliko se sa mnom povezivalo u jednu životnu cjelinu, te ima funkcije u meni kao i ja u njemu, sasvim drugačiji zakon, ne ostaje li ono meni vječno neprovidno? Dà, ne ostajem li i ja sam sebi neprovidan? Pomoću svake nove zadaće, svladavajući je ili zakazujući pred njom, upoznajem tek samoga sebe; moje vlastito nesvjesno iznenađuje me s jednim Ja, u kojem svjesno Ja ponovno ne zatiče.

II

Amor alieni

Upravo ova »tuđost u vlastitom« može nas sad prevesti k drugoj, suprotstavljenoj tendenciji, koju u nama tuđost rastvara. Naše odnošenje spram nje nije u osjećaju i vrednovanju jednoznačno, nego ambivalentno. Ono što jedan puta ugrožava to drugi puta izaziva zamamni čar. Pokraj repulzije nalazi se atrakcija. Kao što postoji horror alieni tako postoji i appetitus alieni. Odi et amo.

Što nas primjerice privlači životinji, koja ima udjela u našoj životnoj zajednici? Počiva li naša ljubav spram nje samo na pogrešnom počovječenju, na nekom spontanom osjećaju srodnosti, na znanstvenom ili metafizičkom znanju o jedinstvu s njom? Ne počiva li ona isto toliko upravo i na tome što je drugačija i tuđa? Živeći sa životinjom i uživljavajući se u nju, zadobivamo učešće u nama heterogenoj mogućnosti, koja se — slično kao i u odnosu muškarca i žene, djeteta i odraslog — najintimnije s nama isprepleće a ipak ujedno za nas zadržava beskonačnu draž tajne koja se nikada ne da sasvim proniknuti. Ona nas usrećuje, jer pri svoj svojoj bliskosti za nas ostaje čudo.

Naša se ljubav dakle očigledno ne tiče samo vlastitog, nego i tuđosti. Dà, ona se nje tiče utoliko više, ukoliko se analogna

ambivalencija, koju smo imali konstatirati u pogledu tuđosti, proteže i na vlastito. Postoji nešto takvo kao ljudska samomržnja; pomoću nje se životinja još dvostruko više cijeni, ophođenje se s njom, ali i uopće s prirodom, sa stvarima, s oblastima objektivnog, ukazuje, kao nešto što izbavljuje. Tako skepsa spram onoga, što čovjek jest, posvuda pojačava priklanjanje k onome, što čovjek nije. Ponosni smo na napretke vlastitog vremena, ali poznajemo i njegove slabosti i opasnosti, te tako ponekad čeznemo unazad za ranijim epohama. Narod prezire svoje susjede, ali on idealizira i druge narode te ih sebi postavlja kao uzore.

Kao što smo spram interne tuđosti, s kojom živimo u biocenozi, simpatetički otvoreni, tako smo otvoreni i spram eksterne tuđosti, koja se nalazi izvan našeg vlastitog životnog kruga. To možemo sebi paradigmatički razjasniti na najintenzivnijoj tuđosti, koja postoji, na numinoznom. Možda nigdje ambivalencija našeg odnosa spram tuđosti ne istupa tako jasno kao ovdje. Ono sasvim drugo, što razbija sve uobičajene kategorije, što ga susreće sa superiornim obiljem moći, doživljava čovjek kao nešto božansko, ponajprije unutar svijeta, kasnije, nakon što mu je svijet postao prisniji, kao nešto transcendentno. No ovo isto božansko, koje ga baca ničice, koje ga upućuje u njegove ograde, i pred kojim on stoji s bojazni i drhtanjem, jest, kako nam je pokazao Rudolf Otto, u harmoniji kontrasta i ono, što ga ne otpušta pa ga drži u svojoj stezi: mysterium tremendum i mysterium fascinosum u jednome.

Kada čudo više ne čini da se zgražamo, tada se samo još čudimo; kada se više ne užasavamo, kako Luther prevodi riječ u Novom testamentu, tada je thaumázein samo još divljenje, u koje Platon stavlja početak ljubavi za znanjem. Fascinoznom misteriju odgovara u tanjem mediju kognitivne sfere ona tuđost, koja, pošto više neposredno vitalno ne ugrožava ili je spoznata kao ona koja nikada nije zbiljski ugrožavala, budi našu znatiželju, ozbiljnije: budi našu želju za njenim duhovnim svladavanjem. It's strange: tuđost se javlja ovdje kao nešto osebujno i zagonetno, problem, koji treba riješiti.

Već smo govorili o Freudovoj tezi, da je prvi odgovor novorođenog na nepoznati svijet, koji ga pomoću stranih podražaja trga iz dosadašnje skrovitosti, mržnja; drugi su možda ispravnije rekli: strah. Ali ovaj se iskonski strah uskoro potiskuje na najnižu stepenicu duševnog, otkuda samo prigodice ponovno izbija. Namjesto toga otpočinje kretanje prema svijetu koje ide u suprotnome smjeru negoli uzmicanje pred svijetom: on je sada interesantan, stvari se isprobavaju.

Ovaj istraživalački nagon proizlazi već kod djeteta iz antropologijske nužnosti. Životinje su bića instinkta: one odgovaraju na uvijek iste podražaje s reakcijama koje su ustaljene i tipične za vrstu. One se, dakle, nalaze u ograničenom okolnom svijetu, koji kao njihov vitalni korelat u neku ruku još u presta-

biliranoj harmoniji pripada k njima, ali čije granice one baš zato i ne mogu transcendirati. Čovjek naprotiv djeluje na osnovu premišljanja. Otuda stoji on — način prezentacije svijeta ovisi o načinu djelovanja u svijetu — otpočetka u svestrano otvorenom svijetu, u kojem on mora uvijek iznova drugačije otpočinjati svoju samosmišljenu praksu. Njegov svijet njemu ponajprije još ne može biti prisan, naprotiv moglo bi ga se definirati upravo kao biće tuđine, kao nabačenog u tuđinu, koja je bila samo kod njega moguća. No to tvori samo drugi aspekt toga, da je on, kako se već vazda vidjelo, biće spoznaje. Jer svijet stoji odmaknut njemu nasuprot, zbog toga on za njega tvori zadaću, da ga duhovno usvoji, a zbog toga raspolaže on i snagom, da to čini temeljitije i obuhvatnije od životinja. Tuđi svijet i iznos spoznaje uzajamno se postuliraju. Ako se hoće, može se s Hegelom spoznavanje shvatiti kao preobrazbu tuđeg u vlastito i duhovno.[3] To uvjetuje rastući prohtjev za znanjem na relativno niskoj stepenici te on dohvaća samo ono što mu se izvana slučajno nađaje, prije negoli mu filozofija i znanost kasno dadu metodičku stegu i pravac. Gdje on sam sebe ne oplemenjuje i ne dosiže svoju intenzivnu formu, tu je, ono što mu dolazi u pomoć, kako smo analogno već jednom vidjeli, nedostatnost i prezasićenost s odviše poznatim. Novo je draž, koja probija svakidašnju dosadu. Otuda curiosité, koja se u kabinetima rariteta i po sajmištima divi monstrumima, radost povodom senzacija, ali otuda i u literaturi egzotizam. Ono neobično ne donosi samo promjenu, već šarmira estetski.

No pored intelektualnog i estetskog dobitka, tuđost snabdijeva ono vlastito jednom konstitutivno izgrađivalačkom funkcijom. I to vrijedi antropologijski: čovjek ne živi samo iz sebe prema van, nego i sebe posjeduje samo okolnim putem preko svijeta. Ali to isto tako vrijedi i etički: preko drugoga put vodi k punijem sopstvu. Mi nismo samo ono što jesmo, nego bivamo, a mi ne bivamo samo iz organički zacrtanog zakona rasta,

---

3) »Time što neki predmet mislim, činim ga mišlju, te mu oduzimam ono osjetilno; činim ga nečim, što je bitno i neposredno ono moje, jer tek u mišljenju ja sam pri sebi, tek je poimanje provrtanje predmeta, koji više ne stoji meni nasuprot, i kojem sam oduzeo ono osebujno, što je on za sebe imao protiv mene. Kao što Adam kaže Evi, ti si meso mojeg mesa, i kost moje kosti, tako kaže duh, ovo je duh moga duha i tuđinstvo je iščezlo. Svaka je predodžba jedno poopćavanje, a ovo pripada mišljenju. Nešto učiniti općim, znači, misliti ga. Ja je mišljenje i isto tako ono opće. Kažem li Ja, onda u tome napuštam svaku posebnost, karakter, ono naturalno, znanja, dob. Ja je sasvim prazno, punktualno, jednostavno, ali djelatno u toj jednostavnosti. Šarena je slika svijeta preda mnom: ja stojim njoj nasuprot i pri tome odnošenju ukidam opreku, činim ovaj sadržaj svojim, Ja je u svijetu kod kuće, kada ga poznaje, još više kada ga je pojmio. Toliko teorijsko odnošenje.«
Filozofija prava § 4 dodatak, u WW, Jubiläumsausg. Bd. VII, str. 51, usp. XII 167: »Istina je, ne odnositi se u predmetnome kao spram nečeg tuđeg«. Otuda je za Hegela subjektivitet identitet neidentičnog.

nego i u razračunavanju s nasuprotnošću. U obradi materije s njenim promjenljivim svojstvima, u ophođenju s raznolikim ljudima, od kojih svaki hoće da se s njime drugačije postupa te na nas postavlja drugačije zahtjeve, rastu i naše sposobnosti koje su do sada drijemale ili čak nisu niti drijemale.

Kada se neki vitez dao u tuđinu, tada to nije bilo samo iz veselja zbog pustolovine, nego zato jer ga samo ona stavlja u uvijek nove situacije, u kojima se on mora potvrditi, u kojima se bude njegove snage i kojima tako zahvaljuje jedno više samoozbiljenje. Ako su u viši građanski odgoj spadale godine provedene u inozemstvu, onda to nije bilo samo zato, jer je ondje valjalo naobrazbu usavršiti u receptivnom smislu. Tek kada mladi čovjek, odvojen od domaće okoline, stoji sasvim na vlastitim nogama, razvija on svoj dosada još naslagama prekriveni i nepozvani individualitet. U poredbi s protumogućnostima postaje on svjesniji posebnosti svoga bitka. Ono što je on do sada bio naivno, on je sada iz distancije onoga, koji sebe samoga također vidi očima drugoga. Time će on sebe samoga djelomično jače potvrđivati i u sebi učvrstiti, djelomično pak on kritički otkriva, gdje leže njegove granice i u kojem pogledu mora još na sebi raditi. On sebi postaje problemom, zadaćom. Ponešto od onih tuđih mogućnosti može on sebi prisvajati još u vlastitom bitku, a čak gdje on to neće ili gdje mu to ne uspijeva, tu mu one ipak služe time, što bar razumijevajući na njima učestvuje, kako bi proširio jednostranost i uskoću koje pripadaju svakom individualitetu. To je, dakako, čudo i dar razumijevanja, da se možemo uživjeti i u ono, što sami nismo i nikada nećemo biti, i da nam se tako u dodiru s nejastvenim formama opstanka još oplođivalački otvara jedna bogatija cjelovitost.

Ono već uvijek proživljeno bio je u Goetheovo vrijeme uvid. Ako je u 18. stoljeću iznova probuđeni smisao za historiju, prosvjetiteljstvu služio za to, da se distancira od prošlosti koja je postala neobavezatna, a romantici obrnuto za to, da se sjetno sklanja nazad u nju, onda Humboldt u njemu otkriva novo određenje, da on pomoću univerzaliteta obrazovanja uspostavlja totalitet osobe. Ako se starija pedagogika bojala, da ćemo se izgubiti zadubljivanjem u nama neprimjerene forme vjerovanja i države, onda se sada spoznaje, da je to isto tako malo slučaj kao i u velikom, gdje analogno, kako to Fichte izriče u svom 13. govoru njemačkoj naciji, pravilno razumljeni kozmopolitizam ne gasi niti ne preskače vlastiti nacionalitet, nego ga ojačava u njegovoj dobroj jezgri. Za egzistencijalno područje Schleiermacher je u svojim »Monolozima« vidio, da se Ja prima iz Ti. Takvo je znanje, nasuprot lošoj tradiciji transcendentalnog ega koje samo sebe i svijet konstituira jedino iz sebe, nanovo izbilo u prvi plan i u našem stoljeću u Buberovoj i ne samo Buberovoj filozofiji dijalogike (*znajući* za smisao prijateljstva koji zasniva Ja moramo zacijelo — inače je ono izne-

vjereno — sačuvati naivnost, ne smijemo ga ostaviti da postane *motivom* prijateljstva).

Kao što mi iz tuđosti nas same vidimo na novi način, te kroz to bivamo novi, tako obratno često i onaj, tko nije poput drugih s njima zbližen, vidi stvari i odnose novima. Budući da ga s njima ne povezuju nikakve praktično-bliske veze, pokazuju one tek njemu svoju slikovitu ljepotu, svoju čistu formu: Susjedov vrt djeluje estetičnije od vlastitoga. Nepripadnost, ne-izraslost-iz-toga, stvara pak i za spoznaju plodonosnu distanciju. Često onaj tko gléda postrance, jer nije uhodan u čvrstu kolotečinu mišljenja, otkriva ono što je zajednici (sekti) izmaklo.

Da bi nam viđenje-na-novi-način olakšalo s objektivne strane, služi se Brecht u svome kazalištu tehnikom »potuđivanja«, time što komad premješta primjerice u Kinu, uvodi jednog pripovjedača, pojedine scene snabdijeva s natpisima u obliku izreka i mnogo čime drugim. Time poznato biva opet nepoznato, ono prividno samorazumljivo, kod nas nereflektirano prihvaćeno uranja se u neočekivanu upadljivost, upitnost i potrebitost objašnjenja. Potuđenje oduzima odnosima, čija je konačna valjanost uistinu privid i koji samo utjelovljuju otuđenje čovjeka, »pečat prisnoga, koji ih danas čuva od zahvata«. Ono »provocira« kod gledaoca svijest, da je ono, što je on držao prirodno danim, uistinu nešto od čovjeka povijesno učinjeno te se otuda dade učiniti i drugačijim, dade se promijeniti. Tako estetsko potuđenje služi revolucionarnom razbijanju društvenog otuđenja.

Was nicht fremd ist, findet befremdlich!
Was gewöhnlich ist, findet unerklärlich!
Was da üblich ist, das soll euch erstaunen.
Was die Regel ist, das erkennt als Missbrauch
Und wo ihr den Missbrauch erkannt habt
Da schafft Abhilfe!
Die Ausnahme und die Regel, Schluss.[4]

III

Dvostruko kretanje nadvladavanja i otkrivanja tuđosti

U nama se, dakle, pobijaju jedno držanje spram tuđosti koje se uzmičući zatvara i drugo koje spremno inklinira spram

---

4)

Što nije tuđe, otkrijte kao čudnovato!
Što je obično, otkrijte kao neobjašnjivo!
Što je tu uobičajeno, to treba da vas zadivi.
Što je pravilno, to spoznajte kao zlorabu
A gdje ste zlorabu spoznali
Tu priskrbite pomoć!
Iznimka i pravilo, konac.

nje. Tipove ljudi, narode i vremena može se razlikovati po tome, da li kod njih prevalira ovo ili ono držanje. Ekstrovertirani primjerice lako zalazi u Novo, introvertirani kaže njemu ponajprije ne, tek se polako na njega navikava, ali se tada toga čvršće drži negoli onaj.

No elementarni duševni polaritet povijesno se križa time, što se tokom vremena zbiva neko obuzdavanje i familijariziranje tuđosti. Primitivac se, tako konfrontira Worringer[5], još zbunjuje i zastrašuje proizvoljnošću i nesuvislošću pojava. Otuda njegova ornamentalna umjetnost: apstrakcijom rođeni simbol čvrstine, nužnosti. Pomoću beživotnosti geometrijskih linija, iz kojih je eliminiran nemir bivanja, pokušava on opčarati haos, predusresti grozu. Kod Grka naprotiv razum spoznaje u izvanjskom svijetu poredak smislenog događanja. Iz bespomoćnosti pred njim nastaje, ako i ne vlast nad njime, onda ipak harmonički odnos prisnosti. Dosadašnji dualizam između čovjeka i njega gasne. *Muka* zrenja primitivnog čovjeka promeće se u *radost* zrenja. Otuda realistička grčka umjetnost koja se uživljava u stvari i bića pa više ne služi nagonu za samoodržanjem. Time eto Worringer naznačuje razvojne stepene, ali time ujedno ipak nije apsolutno nadvladano, ono predašnje, jer u dubini preostaje »nedokučivost pojavnog svijeta koja se ruga svoj intelektualnoj spoznaji«. Stoga postgrčka umjetnost ponovno preuzima elemente primitivne umjetnosti.

Kako procjep između prisno vlastitog i strahovito tuđeg postepeno iščezava s kulturom koja se uzdiže, zato je simptomatično ono, što smo već jednom dotakli, da je od izvornog para opreke »pouzdano — strahovito« (»geheuer — ungeheuer«) prvi član kasnije iščeznuo iz jezika a drugi je poprimio novo značenje: pouzdano stanje je postalo samorazumljivo, opreka više nije postojala te se više niti nije mogla označiti. Iz hostis nastaje hospes i gost. Gdje se prije preziralo barbare i od njih strahovalo, tu jedan Herodot sad pohađa orijentalne kulture i bez predrasuda o njima izvještava, čak se, idealizirajući, u njih projiciraju vlastite neispunjene želje. Iz »tuđine« nastaje privlačna daljina, u kojoj se vitez nada sresti pustolovinu ili u kojoj se čovjek romantično nada čudesnome, tajanstvenom. Što su se lovca i pastira ticali goletni i osnježeni vrhovi bregova? Tek im je 19. stoljeće nadjenulo imena.[6] Ondje gdje je spoznaja ranije napadala samo ono što ju je izvana susretalo, tu ona sebi danas spontano traži uvijek nove objekte istraživanja. Ona se također, iako mi pri tome moramo iznutra preskočiti jednu protutendenciju, više ne zaustavlja pred onim, što protivurječi našem vlastitom vjerovanju, našoj vlastitoj istini, ponosna je na

5) Prema »Abstraktion und Einfühlung« und »Formprobleme der Gotik«.
6) Prema P. Zuisli, Grund und Grot, 1946.

istraživanje onoga, k čemu nas ne privlači nikakav osjećaj. Njene metode, pomoću kojih se ona premješta u ono što nam je heterogeno te nam ga čini razumljivim, stalno se profinjuju. Već mi razumijemo pindarovsku arhaiku bolje negoli još Wilamowitz.

Ali na ovom se mjestu moramo zaustaviti. Mi razumijemo nešto bolje — znači li to toliko kao: to nam je sada manje strano, bliže nam je, prisnije? Teku li ta dva niza zbilja paralelno? Ili možda Wilamowitz zbog toga nije razumio Pindara, jer ga on još nije osjećao sebi dovoljno tuđim?

Planu, po kojem mi neku primordijalnu tuđost naknadno unosimo u prisnost, stoji nasuprot plan, po kojem obrnuto prisnost stoji na početku a tuđina je ono što se tek kasno pokazuje. Ambivalencija našeg osjećajnog držanja spram tuđosti reflektira se povijesno u dvostrukom kretanju, u kojem se ona istovremeno nadvladava i raste. Jer jamačno ranog čovjeka grmljavina i munja plaše drugačije negoli nas, jer ih on još svodi na jedno uništavalačko više biće; ali time što on takvo biće stavlja iza njih, on ih je već interpretirao po analogiji svog vlastitog bitka i djelovanja, htijenja i vrednovanja. Tu nema nikakve hladne ravnodušnosti svjetskog toka: on ga povezuje sa sobom, »und was nie empfinden wird empfand«. Ernst Topitsch razlikovao je biomorfni, tehnomorfni i sociomorfni model, pomoću kojih se u primitivnome mišljenju, i mitu i još u metafizici univerzum supsumirao pod nama prisne kategorije. No sva su tri modela antropomorfna, a taj antropomorfizam nije ništa naknadno, određeno za to, da nepostojeće tuđstvo (Fremdnis) otupi i transponira ga u naš poredak svijeta i života, naprotiv on djeluje u našem doživljavanju, apriori, de prime abord, i postavlja nas tako otpočetka, a da uopće nije došlo do susreta s tuđim, u jedan — iako iluzoran — zavičaj.

Ono što se, gledano odavde, na drugom koraku jednom moralo zadobiti i otkriti, bilo je to, da tuđost uopće postoji. Lažni praantropomorfizam koji ju je prikrivao mora se najprije razgraditi i razbiti: svijet nije naš analogon, nije uređen za nas. Vrhunac i kraj toga procesa koji ima mnogo stanica i koji je trajao tisućljećima tvori tek Descartes: tek on radikalno razdvaja oba područja duše i prostora, doživljavanja i materije: oba služe različitim zakonima, međusobno su jedan drugom u supstanciji tuđi. Slično kao i Descartes hoće nas kasnje i Hume odvojiti od tromosti, koja nam prikriva tuđolikost (die Fremdartigkeit) svijeta.

Kao što je već bila bolja spoznaja prirode ona, koja je osujetila njeno pseudofamilijariziranje, tako sad to osujećivanje, pomaknuto u ono načelno, djelujuće povratno ponovno stimulira spoznaju. Isprazno prividno znanje, to je bila već Sokratova metoda, mora se elenktički destruirati, tek tada može otpočeti kretanje ljubavi prema mudrosti. Poznato, tako mu sekundira Hegel u predgovoru »Fenomenologiji duha«, nije još spoznato.

Tek kada je priroda ponovno postala nepoznata, kada je ona po Descartesu postala tuđa, iznijela je prirodna znanost na svijetlo istinsku mehanistiku. Očigledno je veća distancija spram objekta plodnija distancija spoznaje: ukoliko ona pretpostavlja da je objekt posve drugačiji nego što je ono za nju inače uobičajeno, ukoliko ga vidi drugačije negoli dosada, utoliko ga ona bolje prožima. Reculer pour mieux sauter! Tek prinuda na novi napor mobilizira njene glavne trupe.

Tako je posvuda. Mi danas više ne gledamo u djetetu odrasloga u malome, u primitivcu više ne vidimo još neuspjelog Evropejca, u onome tko sanja ne vidimo nesvjesnog budnog čovjeka, u životinji više ne gledamo deficijentnog čovjeka. Ovdje smo posvuda sputanost u propriocentričkoj shemi evolucije, koja drugome dopušta da bude tek predstepen ili niži stepen vlastitog, napustili u korist tipologijskog mišljenja, koja samostojnost i osebujnu vrijednost drugoga poštuje upravo u njegovoj drugojakosti. Upravo zbog toga znamo mi danas o djetetu, o primitivcu, o snu, o životinji tako beskonačno mnogo više negoli još 19. stoljeće. A zbog toga razumijemo i Pindara bolje od Wilamowitza, jer ga razumijemo iznutra, iz njegovog individualnog centra pa ne prenosimo više naivno na njega mjerila vlastitog literariziranog razdoblja. Kao što smo imali razlikovati između vlastitog i prisnog — i ono ne-vlastito može biti prisno —, tako moramo dakle razlikovati također između prisnog i spoznatog — upravo ono ne-prisno često se bolje spoznaje.

Psihologijski na početku stoji horror alieni. Familijariziranjem on se ipak potiskuje, tako da se amor alieni može usuditi u prvi plan. Povijesno naprotiv na početku stoji familijariziranje, i dok ondje prvi korak tvori pozitivitet, ovdje ga obrnuto tvori negativitet. On otpočinje jedno defamilijariziranje, usred prividno bliskog otpočinje ponovno otkrivanje neočekivano i neotklonljivo tuđeg. Psihologijski se time izvodi treći korak: ako je najprije horror uzmaknuo pred amor, onda sad amor, frustrirana i obeshrabrena od nesavladive tuđosti, ponovno naginje natrag u horror, koji je bio samo prividno nadvladan te otuda, čim se to spozna, ponovno izbija.

Familijariziranje, tako se pokazuje, uspijeva očigledno samo na jednoj liniji: mi možemo ono ugrožavajuće svijeta sputati, s njime se ophoditi, čak njime ovladati. Ali time pogađamo samo njegovu vanjsku stranu. U biti ono nama ostaje poslije kao i prije neprobojno tuđe. Otuda uzmiče samo horror pred onim što ugrožava; horror pred neprobojnim preostaje i vraća se natrag.

Tuđina raste. U dobrome kao i u lošem. Pomoću morala, tako naučava Nietzsche, mi smo sebi napravili jednoznačnu sliku nas samih, »no sad smo moral uništili — mi smo sami sebi ponovno postali potpunoma tamni« (Volja za moć § 594). Mi obično nosimo, tako on također kaže, masku pred našom vlastitom

unutrašnjošću. Pragmatička svijest falsificira našu istinsku dubinu. No etos jedne nove, više iskrenosti što ga je postulirao Nietzsche zahtijeva, da mi sami sebi zderemo tu masku i da sebi priznamo ono haotično, životinjski divlje i zmijsko u nama. Motivi, koji nama zbiljski dirigiraju, sasvim su drugačiji negoli oni, iz kojih vjerujemo da djelujemo na racionalni i moralni način. Nietzscheov veliki prethodnik u tome jest Schopenhauer, njegov veliki nastavljač Freud.

S druge strane ovo nadopunjuje i filozofija egzistencije. Pomoću svjetonazornih ljuštura koje pružaju oslonac začahurujemo se pred graničnim situacijama, u kojima u zbiljnosti stojimo, pred našom neočekivanošću i upitnošću. Namjesto toga gledajući im odvažno u oči, ne zadobivamo samo istinu, nego — onako kako je već Nietzsche na osnovu spoznaje dionizijskog u nama htio osloboditi dionizijskog čovjeka — postajemo i u našem realnom bitku praviji, autentičniji. Ono što sebi običavamo zastirati, to nije uz to — i ovdje se opet prihvaća Kierkegaard — samo noćna strana našeg bića. To je kod Jaspersa natpredmetna transcendencija, od koje sve zbiljsko tek zadobiva pozadinu, i to je lomni, iziskujući zahtjev naših najviših vazda-mojih mogućnosti, koje nas u savjesti zovu. Tek time što preko prosječnog govorkanja, koje — po Heideggeru — zahtjevu ne dopušta da se podigne, tome zahtjevu u nama pomognemo do proboja, živimo mi iz naše egzistencijalne jezgre. Ono što smo isprva otklonili razotkriva se kao najbolje u nama, kao naša istina.

Ali ne raste samo naša spoznaja uvijek postojeće tuđosti, nego u povijesno-civilizatorskom procesu raste i tuđost sama. Otuđenje, to zna Marx, tek je kasno nastalo. To vrijedi i za njegove vanmarksovske forme. Na selu, u gradiću zbivale su se relacije između svih i svakoga; danas čak niti sa susjedom u istom stambenom bloku ne izmjenjujemo više od riječi u prolazu. Pomoću tehnike ovladavamo prirodom, ugodno je za sebe uređujemo. Ali počevši od određene tačke specijaliziranog racionaliteta izmiče nam sam tehnički međusvijet. Kako kola voze još svatko pojmi, radio umijemo posluživati samo još izvanjski. Otuda primitivac živi doduše u jednoj još manje pripitomljenoj prirodi, ali u providnijem tehničkom, privrednom i socijalnom krugu. Fizika nam je, zbog čega je još Lukrecije slavi, oduzela strah od grmljavine i munje: sve su to prirodne stvari. Ali time što ona s druge strane pušta da sve što ima oblik i sve kvalitativno, što doživljavamo, bude samo subjektivna pojava, koju smo mi sami stvorili iz posve drugačije, atomarne i kvantitativne materije, otima nam ona zavičajni oslonac u svijetu i baca nas unatrag k našem usamljenom bitku-čovjeku. Time što se ona povezuje s tehnikom, postaje ova, jednom nastala radi naše udobnosti u ironičkom obratu danas nečim što ugrožava svijet i stvara novi strah.

Isto je tako u znanosti, privredi, politici: stvorene od čovjeka za čovjeka, emancipiraju se one do autonomne sfere, koja se po

imanentnoj logici dalje razvija, aparatiziranog čovjeka uzima u službu samo kao konkretizatora i više se ne brine za njegove zahtjeve, za ono što je njemu primjereno.

Pred ovom samozakonitošću i premoćnošću koju zadobiva djelo njegovih vlastitih ruku čovjek osjeća »prometejski sram« (Günther Anders). Ono nepouzdano, za koje je vjerovao da ga je odbio i pobijedio, uvlači se, i pomoću sredstava njegove vlastite pobjede, dok je ono ranije bar još ležalo izvan njihova dohvata, u samu dosadašnju sferu pouzdanog i gleda ga iz nje hladnim očima. Njihalo, koje se od prastarog doba klatilo prema novovjekovnom likovanju civilizacije, njiše se opet nazad. I umjetnost — već Büchnerova, Van Goghova, u pretjeranosti Kafke, Picassoa — odražava u raspadu prisnih crta, u dvostrukom produbljivanju i udvoličavanju svih stvari, ovu duboku alijenizaciju.

IV

Filozofija i tuđost

Patnja u tuđosti koja se danas vraća i koja je spram ranije možda još pojačana ne smije nam dopustiti da zaboravimo, čime nas ona u svojim blažim formama ipak usrećava. Kako vidjesmo s iskonskom tendencijom uzmaka pred njom spaja se na zrelijoj stepenici ne samo tendencija osvajanja i udruživanja, nego i znanje o plodonosnom djelovanju, kroz koje ona upravo kao tuđinstvo zrači prema nama. Zapitamo li sad ipak na kraju filozofiju, kako se ona s njime razračunala, onda ćemo kod nje malo naći od takvog pozitiviteta tuđinstva. Filozofija samo jednim dijelom stoji na strani prosvjetiteljstva i progresiviteta. Drugim dijelom u njoj se artikuliraju i učvršćuju — u tome ona naliči pjesništvu — još jednom upravo starija držanja, kojima opća kultura već odavna više ne živi, koja tumačenje svijeta i znanost više ne potvrđuju .Ona se mogu skloniti i spasiti u neobavezatnom mediju spekulacije kojega realitet ne kontrolira. Tako je i ovdje. Klasična je filozofija spram tuđinstva neprijateljska. Ona nije suučinila korak k drugoj stepenici potvrđivanja tuđinstva.

Dvije su to arhajske — u psihičkom kao i u povijesnom smislu — sheme, koje već rođene, iz negacije tuđosti, ako ne iz nekog straha pred njom, sprečavaju da se ona opravdano spozna pomoću filozofije. Neko prethistorijsko Jedno, prasupstancija, tako to hoće sva monistička metafizika, tek se sekundarno izvanjštilo u mnoštvo. Tome mnoštvu pripadaju i opreke subjekta i objekta, duha i prirode. Sve su te diferencije, dakle, naknadne, nisu autentične. Na višem mjestu od njih stoji Jedno, koje prije kao i kasnije valja spoznati kao ono koje u njima

dalje djeluje i u koje će se one jednom pri uzlasku vratiti. Drugim riječima u antropologijskom obratu: da smo mi spoznavajući i djelujući u vezi s predmetima, da nam uopće nešto stoji nasuprot, to je već otpadništvo, to je naposljetku puka pojava. U dubljoj istini mi smo sa svime bezrazlično jedno. Iza prividnih napetosti skriva se vječna harmonija.

Druga se shema zadovoljila s polaritetom čovjeka i svijeta. Ali, tako ona kazuje, duša ovdje dolje živi tek poput stranca i kao u nekom progonstvu. Opreka zavičaja i tuđine ne odigrava se na zemlji, nego je zemlja u cijelosti — tako u gnosticizmu, ali i još za kršćanstvo — neka tuđina. Kao što je ona to metafizički, poput nekog ne-više- ili još-ne-opet-pri-sebi-bitka Jednoga, tako je ona to i za dušu, koja svoj zavičaj ima na jednom nebeskom mjestu. Odanle otpala, nosi ona ipak svoje istinsko blago i svoje određenje — povratak na ono mjesto — odanle već u sebi. Otuda ona ne treba da se suviše upušta u svijet, koji je za nju *allótrion*, i mora naprotiv osvještavati svoj *oikeion* i u njega se natrag povlačiti. Ona se jamačno treba u njemu potvrditi, ali ona nema što od njega primiti, u najboljem slučaju može u njemu nešto izgubiti. Dodir s nevaljalim svijetom može je samo uprljati. Ona je najčišća kao izolirano netangirana, kao za sebe opstojeća. Poput svijeta, tako joj ni sudbina i povijest ne mogu ništa pružiti. Sve to spada na stranu potmulo-tamne materije, dok ona potječe iz carstva svjetlosti.

Kada nam etika autonomnog individuuma nalaže da na osnovu uma činimo samospoznato dobro, tada to zacijelo dolazi iz drugih korijena. No ako ona situaciju u koju individuum stupa, zadaću, pred kojom stoji, sudbinu, kojoj ostaje podvrgnut, ne određuje kao jednakovrijedno-produktivne sufaktore, onda je još i etika zakrabuljena gnoza besvjetske, svijetom zaplašene duše. A to je isto tako i transcendentalistička spoznajna teorija, koja pušta da predmet bude više obdaren od našega duha negoli ovaj od predmeta. Samo na osnovu nekog vanjskog podstreka i određivalačkog otpora, tako vidi Fichte, može individualno-konačno Ja postati praktičko i tako ispuniti svoj zadatak; time što on tada ipak pušta da se ovaj otpor iz sebe postavi pomoću apsolutnog Ja kao Ne-ja i proglašava ga puko indiferentno-ništavim »materijalom dužnosti«, predstavlja on tačno sredinu novog i starog mišljenja.

Po modelu moderne psihologije naprotiv duša je otpočetka podešena za dijalog sa svijetom, za odnos partnerstva s njime, u kojem odnosu niti ona ne ostaje ono što je već uvijek bila, nego se u uzajamnoj igri modificirajući modificira. Tek na repugnanciji budi se ona do svjesnosti, samo ono doživljeno daje njenom doživljavanju formu i smisao. Ispunjavajući se slikama, zgodama, oblicima nalazi ona svoje vlastite visine i dubine. Okušavajući se na zahtjevima koji se izvana na nju postavljaju postiže ona više, nego što bi ona prepuštena samo samoj sebi ikada postigla. Zbog toga je i umjetnik zahvalan za nalog koji

dolazi izvana i još za ograničenja koja u njemu leže. Upravo snažan čovjek jest čovjek objektivnoga, bogat je svijetom i identificira se sa svojom zadaćom. Ne smijemo dakle željeti da se stopimo s objektom u jedinstvo niti smijemo pokraj njega proći u tobožnjoj autarkiji nego mu naprotiv moramo još zahvaljivati za njegovu nasuprotnost i njegovu drugojakost.

Vjerojatno je preobilje opasne i uništavalačke tuđosti odvelo do depraviranja tuđosti uopće, do zazora i podozrenja prema njoj. Analogno stoji s pojmom sudbine: zbog zle sudbine javlja se ona u anti-emociji koja se ukrućuje, ali i zbog stranačkog uvjerenja same filozofije, koja vjeruje da mora dati prednost onome što se uspinje iz samoga uma, javlja se ona u filozofiji samo kao ono što valja nadvladati pomoću autonomije i racionalne prakse, a da se ne čuva pogled za (često još u okrutnosti) blagodatnu sudbinu.[7] Isto vrijedi za pojmove krize, protuslovlja, žrtve, neumitnosti (»Neumitnost uči misliti«: Ernst Bloch). Sve ih prepustiti protuprosvjetiteljstvu bilo bi jadno. Ovdje je kao i s podražajima koji u velikim skupinama djeluju kao otrovi, u malim su naprotiv ljekoviti (Arndt-Schulzov zakon). Po Toynbeejevoj filozofiji povijesti višak prirodnog izazova, kao primjerice na Grönlandu kod Eskima, dopušta da nastane tek neka niska kulturna razina, ali isto tako i manjak, kao što je to često na Južnome moru, jer tada nedostaje stimulans. Tek na umjereni challenge može uslijediti stvaralački odgovor.

Naoči strahovite i razaralačke tuđosti duh je pozvan, da joj se suprotstavi, da je rastvori i da na njeno mjesto postavi nešto vlastito. No postoji i neka milostiva i darivalačka tuđost. Kao što se prema onoj mora ponašati odbojno i aktivno, tako se spram ove mora ponašati primalački-ponizno. Hoće li on biti pravedan, onda zbog jedne forme tuđosti ne smije zaboraviti drugu.

V

U napadu na ekscese otuđenja i Marx je zanemario nužno i dobro otuđenje. Pomoću tek povijesno nastale diobe rada, tačnije: pomoću privatnog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju — to je srž njegova učenja —, čovjek je postao konstitutivno otuđen svome istinskom biću, postao je neko nebiće. Jer umjesto ljudskog dominira sad svijet stvari, fetišiziranih roba i novca. Njime podjarmljen, čovjek sam poprima karakter stvari i roba. Umjesto da svestrano i nespecijalizirano ozbiljuje svoje bitne snage, da slijedi sve svoje interese, da smije izvoditi svaku djelatnost, mora on rascijepljen i obezbiljen — otkinut od pune zbiljnosti ljudskog opstanka — stajati pri nekoj ma-

7) Usp. od autora, Virtus und Fatum, u: Pluralität und Autonomie, 1963.

šini kao sluga Kapitala. On mora sam sebe prodati kao robu, kako bi održao svoj fizički opstanak. Ali tamo gdje su sami ljudi istom još funkcije, sredstva, stvari, ondje i veze između njih padaju do veza stvari. Kao što je otuđen svojoj vlastitoj prirodi, tako je on otuđen izvanjskoj prirodi: iz »istinski ljudskog vlasništva«, prisvojenog u »slobodnoj djelatnosti«, i ona se preobrazila u privatno vlasništvo nad upotrebljivim i zamjenljivim stvarima. On je otuđen svome radu, aktu produkcije: i ona je komercijalizirana, jer on stoji pokraj tuđe mašine i ima vrijednost samo kao njen dio. On je otuđen proizvodu svoga rada, industrijskom produktu: ovaj ne namiruje njegovu potrebu ili potrebu njegovog bližnjeg, on se prodaje kao roba, izmiče mu u momentu spravljanja u pogon moći ekonomijskog koji je o njemu neovisan. Generalno, ono što je jednom bilo stvoreno od čovjeka u njegovu korist, mijenja se u samostalne »okamenjene odnose«, u kojima on sad više nije onaj koji formira, nego mu obrnuto ovi odnosi nameću svoju formu. »Otuđenje se pojavljuje kako u tome, da je moje sredstvo za život, sredstvo nekog drugog, da je ono, što je moja želja, nepristupačni posjed nekog drugog, kao (i u tome), da je svaka stvar sama nešto drugo nego ona sama, ... da je moja djelatnost nešto drugo, ... konačno« — a to vrijedi i za kapitalistu — »da uopće vlada neljudska moć.«

Otuđenje se može ukinuti samo pomoću revolucije proletarijata, u kojoj se otklanja privatno vlasništvo nad sredstvima za proizvodnju. Pomoću nje čovjek se ponovno emancipira od vlasti novca i robe, zadobiva natrag svoj identitet, nanovo prisvaja izgubljeno sopstvo i predmetni svijet. Ali u besklasnom društvu budućnosti vraća se samo na višoj spirali ono, što je na predindustrijsko-agrarnoj stepenici odnosno, kod srednjovjekovnog obrtnika već jednom bila zbiljnost. Kao što je bilo nekada, tako i tada priroda i produktivne snage više neće biti Kapital, pojedinac će ponovno moći izvoditi iz svog totaliteta sve djelatnosti, čiji produkti neposredno pripadaju svima zajedno, a ne iskorištavaju se od jednog jedinog za profit. Još Marx popunjava tako s novim materijalom klasičnu shemu: prajedinstvo, praharmonija — otpadništvo, stranstvovanje, egzil, silazak u pakao, spekulativni veliki petak, negacija, antiteza — apokatastaza, povratak početku, ponovno sjedinjenje razlučenog, sinteza. Kao cilj Marxu lebdi pred očima ponovno uspostavljanje identiteta čovjeka i prirode.

Da će komunistički kraj, po uzoru jednog kruga koji se zatvara, natrag donijeti otuđenjem izgubljenu iskonsku bit čovjeka, to je zacijelo slika povijesti samo *mladoga* Marxa (1844). Kasnije povijest za njega uopće više nema neki cilj koji bi se mogao navesti, nije više probijanje jedne ustanovljene normativne biti čovjeka, nego kontingentno-otvoreni, stvaralački proces, u kojem se potrebe šire i nastaju nove djelatnosti. U skladu s

time (od Hegela i Feuerbacha preuzeti) pojam otuđenja mijenja svoj smisao i stupa u drugi plan.

Iz ovog fihteanskog nasljedstva Marx zna također, da čovjek samo pomoću rada — dakle istupajući iz sebe prema nekom svjetovnom objektu — dolazi do »samoozbiljenja«. Rad je već zatvaranje jedne neizbježne rascjepkanosti, »postajanje-za-sebe čovjeka unutar izvanještenja ili kao izvanješteni čovjek«. Razrješenje prijepora između čovjeka i prirode otuda ne može značiti, da se oni poklapaju, nego samo, da su oni dijalektički momenti nečeg obuhvatnog. Marx iz vremena »Kapitala« jasno vidi, da će uvijek postojati neka borba između čovjeka i prirode i da preostaje neko carstvo nužnosti, unutar kojega se sloboda može realizirati samo ograničeno. Njegovo dvojstvo kao takvo valja prihvatiti kao pračinjenicu, čak pozdraviti.

Mora se razlikovati dva otuđenja, od kojih je predindustrijsko još benigno. Marx govori o »ravnodušnom tuđinstvu«, koje čak sadrži to pozitivno, da je čovjek u razlici spram životinje svjestan sebe samoga i svoje djelatnosti — dakle već plotinovski motiv, da mnoštvo samo za sebe obeštećuje pomoću mogućnosti odražavanja, refleksije. Nakon njega slijedi tek »ekonomijsko«, »zbiljski neprijateljsko otuđenje« u klasnom društvu,[8], koje ne donosi samo »rastavljanje tjelesnog i duhovnog rada«, nego i nejednaku distribuciju bogatstva. Tada ne bi bila zadaća odstranjivanje otuđenja, nego samo, njegovo ponovno svođenje na njegovu nužnu i blagodatnu mjeru. Slično razlikuje psihoanaliza jedno zakazivanje koje je pomoću represivnog društva postalo suvišno i nepodnošljivo je poraslo, koje možemo ukinuti, i jedno nezaobilazno zakazivanje, koje valja obraditi.

No postoji li neko otuđenje koje valja afirmirati, tada se postavlja pitanje, nema li i ono različite forme i stepene. Možda se za viša samoozbiljenja mora prihvatiti uvijek nova otuđenja: otuđenje nije samo jednom bilo oruđe bivanja čovjekom, nego i povijesno ostaje oruđe daljnjeg uspona. Ni socijalizam ne može čarolijom povratiti nikakvu idilu: svijet pomoću njega isto tako ne gubi otuđenje, kao što ni putem kršćanstva nije bio iskupljen. Upravo zato da bismo mogli pobijati otuđenje koje je Marx s pravom ožigosao, moramo njemu nasuprot uzeti u obranu ono koje nije, s pravom, napao.

Svi njegovi načini pojavljivanja, koje Marx navodi, jesu naličja pravih tekovina. Dioba rada oduzima mi, doduše, totalitet, ali ona na užem polju profinjuje moje sposobnosti i dopušta mi da na njemu više postignem. »Ovaj antagonizam sila jest veliki instrument kulture« (Schiller)! S »urbanom revolucijom«, koja je sistematizirala diobu rada, otpočela je visoka kultura. Da se meni djelo mojih ruku iz njih grabi kao roba, jest doduše

8) Usp. uz to Heinrich Popitz, »Der entfremdete Mensch«, 1953.

bol, ali me to čuva od vezanja-identificiranja primitivca, koji svoju snagu svodi na ornamentirano koplje i daje se s njime pokopati kao s dijelom sebe samoga, te oslobađa duh za nešto bolje. Da ja s većinom ljudi stojim samo još u »društvenoj« a ne više u »zajedničkoj« vezi, to intenzivira užu zajednicu i uz to je, kako je Georg Simmel pokazao u četvrtoj glavi svoje »Filozofije novca«, samo popratna pojava i pretpostavka jačeg individualiziranja i slobode koje više ne treba napustiti. Da se radnik više ne iznajmljuje kao čovjek, nego samo još prodaje svoju radnu snagu kao robu, to uzdiže, time što iz dosadašnje potčinjenosti čini čisto stvarnu vezu usluge i protuusluge, njegovu osobnost. I to da nije posjednik svog sredstva rada, diferencira ga kao osobu.[9]

Ako Sartre u »Kritici dijalektičkog uma« od povijesnog otuđenja, koje Marx s pravom pobija, razlikuje jedno antropologijsko permanentno, koje se ne može ukinuti, onda je to samo prividno jedno parcijalno neutraliziranje pojma, a uistinu proširivanje njegovog negativiteta: već u radu kao takvom, u socijalitetu kao takvom leži prema Sartreu otuđenje, i ako je ono prema tome neizbježno, ono ipak ostaje strašno i nečovječno. Moramo ga prihvatiti, a da ga ne možemo odobriti. Da privativno-restriktivni aspekt prikriva jedan produktivni, da i otuđenja koja u povijesti rastu mogu uključivati neku aktivu, Sartre ne vidi.

Istok[10] danas priznaje daljnje postojanje otuđenja, iako je postignut socijalistički društveni poredak. Tako primjerice Kurella hoće »dedemonizirati pojam 'tuđ'«. »U praktičnom životu tuđost nipošto nije nešto odbojno ili neprijateljsko«. Po njemu je otuđenje »beskonačni proces, stalno nužni uvjet samorazvoja čovjeka«. Ostali se okreću protiv ovog »antropologijskog pretumačenja« pojma otuđenja. Njegovo nadvladavanje ostaje postojani postulat. Ali sad se obrnuto kod Schaffa i Oisermanna nadvladavanje proglašava beskonačnim procesom, čiji je krajnji cilj dohvatljiv kao i limes matematičkog niza. Društveno diferenciranje, dioba rada i država ostaju. Po Heiseu ostaci otuđenja u današnjem socijalizmu pripadaju kao madež starog društva samo još prelaznom periodu. Svakako ne postoji samo otuđenje kao neki zaostatak, nego i kao ugrožavanje samog socijalizma: pomoću birokracije i kulta ličnosti nastaju nova otu-

9) Po Georgu Simmelu, u navedenom djelu, str. 362 i dalje. Individuum, u: Zs. f. philos. Forschg 21, 1967 (o Scaffu). Posebno upozoravamo na članak od E. Ch. Welskopfa, Entfremdung, historisch gesehen, u: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 6/1965.

10) Slijedeće prema: Peter Christian Ludz, Parteielite im Wandel, 1968. Usp. još Helmut Fleischer, »Umrisse einer Philosophie des Menschen« (scil. kod Marxa i kod novijih marksističko-lenjinističkih filozofa), u: Hochschulinformationen No 2, 1967, 18. Jg. (ondje je navedena i literatura). Dalje: Otto Baumhauer, Marxismus und das menschliche.

đenja. Klaus dijeli društveno i tehničko otuđenje: prvo je već ukinuto, drugo će se principijelno moći ukinuti pomoću tehničkog napretka.

Tako predrasuda na štetu tuđosti, koja je uvjetovana psihologijski i povijesnofilozofijskom tradicijom, djeluje sve do danas. Ona ne zahtijeva mlitavu reviziju, nego odvažno-radikalnu destrukciju.

Preveo B. D.

POLITIČKO OTUĐENJE I REVOLUCIJA

Franc Cengle

Sarajevo

Živimo u svetu koji karakterizira predominacija tehnike i politike, u stvari jedan sistem u kome »tehničari uopšte« i, posebno, »tehničari politike« sve više dobijaju na »značaju«, baš zato što su se u toku zadnjih decenija mogućnosti i opasnosti instrumentalizacije društvenih odnosa i života ljudi nečuveno uvećale. Jedva da je ikada toliko toga svedočilo u prilog Marxovih teza o dehumanizatorskom, alijenizirajućem i alijeniranom biću tehnike, kao tehnokratije, o njenoj moći da čoveka potpuno podredi svom vlastitom funkcioniranju, nekada uglavnom fabričkog radnika, da ga »unizi do mašine« (Marx), danas gotovo čitavo čovečanstvo, suvereno gospodareći svim sferama društvenog života, naročito unutar onih koje, poput politike, imaju obeležje »opšteg«, »opštih poslova« jednog »opšteg staleža«, čija se egzistencija sa mnogih strana »opravdava« zahtevima, čak »nužnošću« jednog »opšteg stanja«, jednom *»apstraktnom«* situacijom i »atmosferom« blokovske, ekonomske itd. podeljenosti savremenog sveta i društva. Sve to do te mere flagrantno i gotovo opipljivo, da se o politici sve intenzivnije raspravlja kao »opštoj formi« ospoljavanja tehničkog uma, kao totalnoj, totalitarističkoj tehnološkoj i tehničkoj racionalizaciji, kao otuđenju koje je po formi *političko*, a po svojoj supstanciji »racionalna tehnologija«, tehnološka i tehnička manipulacija i reglementacija, koje se u socijalnom pogledu ispoljavaju u faktičkoj *nivelaciji* čovekovih individualnih i društvenih potencija i potreba. To otud što je tehnološko reglementiranje i tehničko *uravnjavanje* de facto *tehnokratsko* uravnjavanje ljudskih i društvenih potreba i potencija: ono zadire u bit tih potencija i potreba, izvrće ih, kvari ih, otuđuje ih čoveku i, samim tim, podređuje čoveka i njegove zajednice velikim centrima tehničke i političke, tehnokratske moći. Kao da su tehnika i politika samosvrhe, a ne čovek kao čovek; kao da je tehno-

kratska manipulacija — cilj po sebi i za sebe, nešto neotuđeno i neotuđujuće. Politika, kao »politička država«, kao »apstraktno opšte«, prožeta i usmeravana tehnološkim umom, u stvari predstavlja *negaciju individualnog i specifičnog*, onemogućava da se uopšte evocira »politička *zajednica*« u izvornom, klasičnom smislu, koji je ona imala još u starih Grka.

Modernu, »političku državu« je Marx shvatio kao »aparat prinude«, ali je, za razliku od svojih velikih prethodnika, između ostalih Hobbesa i Hegela, u toj instituciji modernog doba, pored njenog »kohezionog« *funkcioniranja*, otkrio jedno par excellence disoluciono, »antisocijalno«, dehumanizirajuće, potčinjavajuće, alijenirajuće funkcioniranje, koje građanskog čoveka doduše *politički* emancipira, ali ga ostavlja rascepljenog, suspregnuta u dualizmu citoyen-bourgeois, apstraktnog i konkretnog čoveka, u opoziciji »građanina države« (podanika) i »egoističkog čoveka«, kao rezultatu političke revolucije. Marx je, s jedne strane, akceptirao Hegelova razmatranja o antagonizmu »građanskog društva« i »političke države« (»politička država« je po Marxu »država kao država«), pa je, s druge strane, idući dalje od Hegela, egzistenciju »političke države« definirao kroz »nasilnu protivrečnost« u koju ona sama sebe stavlja spram »građanskog društva« kao »bojnog polja privatnih interesa« (Hegel), kao sfere delatnosti »egoističkog čoveka« etc., dokazujući da takva država ne emancipira čoveka kao čoveka *od* religije, *od* politike, *od* egoizma etc., nego da svoju opštu, *političku* egzistenciju utemeljuje baš u tim i takvim »ograničenostima stvarnog života«, koje i ona sama proizvodi, te se otud nužno javlja i kao izraz i kao dopuna tih ograničenosti. Ona razbija, dirimira socijetet, posreduje ga na način »opšteg reprezentanta«. Kao što je u tom pogledu svaka *pojedinačna* sfera puko sredstvo svake druge sfere društva, tako sve one zajedno postaju sredstvom političke sfere, političke manipulacije »političke države«, koja revolucionira na »politički način«, na način »državne«, »političke« opštosti. Ona tako funkcionira i sa čovekom, pa stoga Marx njen »antisocijalni« karakter definira stavom da je »država posrednik između čoveka i čovekove slobode« (Frühschriften I, 1932, 235), usled čega ni »politički čovek« nije ništa drugo do »samo apstrahirani, veštački čovek, čovek kao alegorička, moralna osoba« (ibid. 254), on je *citoyen* i kao takav »sluga egoističkog čoveka« (ibid. 250); čitav »odnos je postavljen na glavu«, jer se unutar njega »svrha pojavljuje kao sredstvo, a sredstvo kao svrha« (ibid. 251). Drugim rečima, temeljeći se u ovoj izvrnutosti odnosa, »politička država« postaje samosvrha, ne samo tako što emancipira »čoveka kao sredstvo«, već primarno tako što emancipira samu sebe kao »slobodnu državu« (tim problemom Marx se bavi i u Kritici Gotskog programa!), te baš usled toga »političku revoluciju« reducira na »političku emancipaciju«, jer politička emancipacija, kao i politička revolucija, nosi u sebi samoj svo-

ju vlastitu granicu: emancipacija građanskog društva od politike jeste kat'egzohen politička, i nije ograničena samo na afirmaciju političkog unutar jednog dirimiranog socijeteta, već tu diremciju uzima za svoj raison d'etre. »Granica političke emancipacije«, piše Marx, »pojavljuje se odmah u tome, što se *država* može osloboditi od neke granice, a da čovek *stvarno* ne bude slobodan od nje, što država može biti *slobodna država*, a da čovek ne bude *slobodan* čovek (ibid. 234-235). Oslobođenje čoveka »pomoću *medija države*«, dakle *političko* oslobođenje, nužno znači parcijalno, nedovršeno oslobođenje, što upravo i jest bit Marxove teze o državi kao posredniku između čoveka i čovekove slobode, ali ujedno i objašnjenje Marxove teze (iz »Kapitala«) da posredniku uvek pripada lavlji deo.

Ako se iz ovoga konteksta postavi pitanje o zadacima *radikalne* revolucije, koja je po svojoj biti *socijalna* i univerzalna, onda neposredno sledi zaključak da je, po Marxu, takva revolucija moguća primarno kao *ukidanje* »političkog posredovanja«, u stvari kao ukidanje politike, kao revolucionarno reduciranje. Ali, posebno valja naglasiti, to je samo *primarni* zadatak revolucije, nikako njen *glavni cilj*, jer bi u tom slučaju *revolucija* qua revolucija bila i ostala politička, sredstvo politike, jednog »antisocijalnog«, stava spram sveta i čoveka, a ne bi ni vodila tome da uspostavi one primordijalne pretpostavke tek na temelju kojih je čoveku kao čoveku mogućno da na *ljudski* način, svojim »vlastitim snagama« (»forces propres«), prisvaja *totalitet* svoga, »čovekovog sveta«.

Međutim, preciznije filozofske artikulacije radi, potrebno je, u vezi s prethodno izloženim, podsetiti na još jednu vrlo značajnu Marxovu tezu, na onu o *konsekventnosti* filozofiranja o politici. Tu tezu je Marx definirao u »Rheinische Zeitung« (14. 7. 1842, Nr. 195, Beiblatt), u glasovitom tekstu pod naslovom »Der leitende Artikel in Nr. 179. der Kölnische Zeitung«. Ona glasi:

»Ne postavlja se ovde pitanje, da li o državi treba filozofirati, već se postavlja pitanje, da li o državi treba filozofirati dobro ili loše, filozofski ili nefilozofski, da li s predrasudama ili bez predrasuda, da li sa svešću ili bez svesti, da li s konsekvencijom ili bez konsekvencije, da li sasvim racionalno ili upola racionalno« (Ibid. 192-193).

U Marxovo, dakle u posthegelovsko vreme nije bilo uopšte više sporno, a pogotovo ne za samoga Marxa (kao što to uostalom nije bilo sporno ni dvadeset i nekoliko stoleća ranije, za Heraklita, Platona, Aristotela, Epikura, stoike etc.), da je *politeia* svakako predmet filozofije i filozofiranja (jer se sva ljudska delatnost de facto zbivala isključivo unutar polisa!), nego je bilo i ostalo do dana današnjeg sporno pitanje praktičke i teorijske akomodacije (otuda kod Marxa i razlika *praktičke* i *teorijske* partije!) i inkomodacije (čemu je Marx posvetio jednu od svojih najbriljantnijih stranica), pitanje o konsekven-

tnosti stava spram protivrečnosti političkog i socijalnog realiteta ili, drugim rečima, pitanje konsekventnosti filozofiranja o »državi kao državi«, o »političkoj državi«, o »državi uopšte«, jednom reči — o politici i »političkoj tehnici«, dakle: kao pitanje o praktičkom ili teorijskom karakteru filozofiranja.

Ovo intrigiranje problema ne treba razumeti aprioristički, kao afirmaciju nekakvog političkog nihilizma, tako osebujnog za anarhistički pokret, kao puko negiranje političkog kao takvog, tim pre što jedna kritička interpretacija Marxova dela i Marxove misli mora uzeti u obzir i Marxovu tezu da je *»medij države«* de facto *»nužni medij«*, da je — drugim rečima — svetskoistorijski zanovan, sve dok uopšte bude postojalo ono što sam Marx naziva »protivrečnošću države s *određenim svetovnim elementima*, (. . .) protivrečnošću države s njenim *pretpostavkama* uopšte« (ibid. 234).

Filozofiranje o državi je konsekventno, prema tome, pod uslovom da neprekidno ima u vidu odnos države prema njenim svetskoistorijskim i empirijskim pretpostavkama. To su u prvom redu čovek kao čovek, njegova rodna i individualna delatnost (po Marxu: slobodna i univerzalna kao takva!), i socijetet, a ovaj kao rezultat »recipročne akcije ljudi« (Marx u pismu Annekovu) i kao polje njihove praktične djelatnosti (Marx u »Kapitalu«). Filozofiranje o državi je konsekventno, dalje, i kao kritičko razmatranje pitanja o otuđenom ili slobodnom karakteru ljudske delatnosti kao »političke tehnologije«, koji se, ako se otuđenje već zbiva u »aktu proizvodnje«, kao parcijalna i apstraktna delatnost ljudi, naročito afirmira u sferi političkog, u sferi koja svoju egzistenciju zahvaljuje odvojenju čoveka od čoveka, odvojenju čoveka od njegove zajednice, odvojenju svake socijalne sfere od svake druge, odvojenju politike od tih sfera i od čoveka, osamostaljenju politike kao posebne, opšte sfere spram svih ostalih sfera društva. Apartnost politike je za Marxa argumentum crucis političkog otuđenja, politike kao otuđene i otuđujuće »tehnološke« delatnosti, što, dosledno izvedeno, po Marxu znači da politika kao posebna i upojedinačena sfera, kao sfera ospoljene i otuđene egzistencije čoveka i ljudske delatnosti, nije *bitno* humanistički konsekventna. Prema tome, za Marxa, a to valja ponovo naglasiti, uopšte nije problematično da li o državi filozofirati ili ne filozofirati, već je, što je pokazano, primarno problematično — da li o državi filozofirati *s konsekvencijom ili bez nje*, što, opet, nije stvar pukog »političkog« opredeljenja za ili protiv države, nego stvar toga da li se misao domogla ili se nije domogla onog svetskoistorijskog nivoa unutar kojeg, u duhu Marxova filozofiranja, ona sama sebe identifikuje kao svetskoistorijsku, preobražavalačku, revolucionirajuću praksu i unutar kojeg sama ta praksa teži svom vlastitom filozofski konsekventnom osmišljenju.

Polazeći od toga, moglo bi se reći, da biti filozofski konsekventan u govoru o politici, znači biti, s Marxom, konsekventan

u priznavanju i potvrđivanju svetovnog, *ljudskog* i *socijalnog* osnova politike, jer radikalna (radix=čovek) revolucija, po Marxu, i ne može imati primarniji i preliminarniji zadatak od radikalnog *svođenja* političkog na socijalno, od *ukidanja* političkog otuđenja kroz »preokretanje« političke delatnosti kao otuđene, od ukidanja političkog kao »načina života«, kao potčinjenosti, kao negacije slobode, a to je upravo ona granica s čijim preovladavanjem i započinje socijalna revolucija — ako je konsekventna, radikalna, radikalno konsekventna! Stoga se može reći još i to da je po Marxu već i samo filozofiranje o državi, filozofiranje kao radikalna kritika svega »antisocijalnog« i »protivprirodnog«, u stvari jedan od početaka revolucioniranja samoga socijeteta kao »prirodne« osnove »države uopšte«, kao »baze« »političkog načina« egzistencije. Filozofija *ima* po Marxu tu ulogu, za razliku od Hegela, koji, u metafori o Minervinoj sovi naročito jasno, inaugurira konzervativnu tezu o faktičkoj nemoći filozofije, o njenoj kontemplativističkoj »funkciji«, o tome da ona ne prethodi zbivanjima, da ih ne inspirira, i ne prožima, već da — principijelno uzevši — uvek dolazi post festum, slikajući sivo u sivom. Filozofija, po Hegelu, ima zadatak da »pomiri« ideju sa »stvarnošću«, i to je u ovom pogledu najviše što Hegel filozofiji namenjuje. Kod Marxa je međutim, obratno! Ako je, po Marxu, i stid već revolucija, onda filozofija kao »mudrost (. . .) sveta«, šta više, baš u ovom pogledu mnogo više znači, jer ona, s Marxom, ne tvrdi samo da je »država odveć ozbiljna stvar da bi se od nje pravila harlekinada« (ibid. 212), već se ona, s Marxom, odlučuje na revolucionaran čin ukidanja svake harlekinade u stvarima koje se tiču čoveka, a koje već samim tim obavezuju na radikalnost i konsekventnost. Takva je, po Marxu, *proleterska socijalna revolucija*, jer ona, kao ostvareno jedinstvo proletarijata i filozofije, jedina ima da bude i da ostane radikalna, konsekventna u svom radikalizmu.

U ovom aspektu ni proleterska socijalna revolucija ne može biti pitanje »političke tehnike«, nego, primarno, pitanje radikalnosti izvođenja svetskoistorijskog poduhvata koji za svoj program uzima tezu o radikalno-humanističkoj realizaciji socijalne revolucije, dakle revolucije motivirane stanovištem čoveka. Ujedno se, takođe, mora naglasiti da, kao što insistiranje na radikalnom ukidanju političkog otuđenja nema nikakve veze s političkim nihilizmom, ali ni s nihilizmom politike, isto tako ni filozofska kritika tehnike ne rezultira iz tehničkog nihilizma, već da je ta kritika kao takva *upozorenje* da socijalna revolucija danas može biti zaustavljena upravo nihilizmom tehnike i pitanje čoveka nije »tehničko pitanje« ili stvar pukog tehničkog i tehnološkog »progresa« i, naročito, »bogatstva«, nego stvar praktično filozofski promišljene i egzistencijalno radikalno motivirane odluke. Marx je, uostalom, i sam napisao da su »humani odnosi mogući i u siromaštvu«, vrlo dobro

znajući da »bogata država« i »bogatstvo kao takvo« sami po sebi ne mogu biti cilj čoveštva. I po tome je njegova misao primarno humanistička, *bitno* filozofski artikulirana do te mere, da se ne može govoriti o Marxovoj *teoriji* revolucije, nego, principijelno, o Marxovoj *filozofiji* revolucije (ali ne u jednom toliko poznatom, mada danas pomalo zaboravljenom, empirijsko-političkom, pozitivističkom smislu). Marxova *filozofija* revolucije jeste misao o konsekventnoj radikalizaciji čovekovog sveta, misao o humanizaciji koja je radikalno usmerena protiv dogmatizma političkog i svakog drugog oblika »antisocijalnog« fakticiteta. U tom smislu je i ideja samoupravljanja bitno filozofska, a pokret samoupravljanja — pokret univerzalne dedogmatizacije svetskoistorijske situacije savremenog čoveka. Revolucija koja ne teži svom vlastitom filozofskom osmišljavanju, koja konsekventno ne insistira da bude i da ostane radikalna, nema nikakvih šansi da se u Marxovom smislu potvrdi kao socijalna, humana, univerzalna, kao radikalan i konsekventan prekid sa »predistorijom«. Naprotiv, samo radikalna, socijalna revolucija, jedino ona može da dovede do toga da čovek, individualni i generički čovek, *istinski samoupravlja*, da *upravlja samim sobom istinski neposredno*, dakle kao čovek, a ne da živi u senci svojih vlastitih ustanova, svojih vlastitih dela, koja, čim se odvoje od njega, počinju njime da vladaju i da ga potčinjavaju.

KRŠĆANSTVO I REVOLUCIJA

(7 teza)

Günther Nenning

Beč

1. *Znanstveno-tehnička revolucija* koja je sada u toku, osim što je opasnost, napose je i šansa.

1,1. Na »*Zapadu*« znanstveno-tehnička revolucija sadrži opasnost da se iz carstva relativne slobode bude bačen u totalno ropstvo tehnokracije, koja radi i izlazi na kraj s blagim terorom manipulacije.

1,2. *Na »Istoku«* znanstveno-tehnička revolucija sadrži opasnost da se iz otvorenog staljinističkog terora bude prebačen u blagi teror manipulacije putem saveza birokracije i tehnokracije kako to poststaljinistički establishment može naučiti od zapadnog establishmenta.

1,3. U »*trećem svijetu*« znanstveno-tehnička revolucija sadrži šansu za uspon iz gladi i ostale bijede.

2. Znanstveno-tehnička revolucija sadrži prvi put u povijesti čovječanstva realnu mogućnost skoka iz carstva nužnosti *u carstvo slobode.*

2,1. Znanstveno-tehnička revolucija već je učinila nemogućim *globalni rat.* (Osim ako pretpostavimo da su čovječanstvo ili njegove vođe duševno bolesni ili to postanu — za što ima izvjesnih znakova).

2,2. Znanstveno-tehnička revolucija može riješiti sve *materijalne probleme* ljudskog društva. Ona može stvoriti privatno i javno bogatstvo, može izbrisati razliku između privatnog bogatstva i javne bijede.

2,3. S gotovo neograničenim porastom kako javnog tako i privatnog bogatstva razlika između njih iščezava. Institucija *privatnog vlasništva* gubi značenje.

2,4. Bogatstvo društva, skraćenje radnog vremena, gotovo neograničene mogućnosti obrazovanja omogućuju promjenu za-

nimanja prema želji. *Podjela rada,* ili bar njena permanentnost bivaju prevladani.

2,5. Znanstveno-tehnička revolucija snabdijeva ljude gotovo neograničenom mjerom slobode. Carstvo slobodnog vremena postaje *carstvom slobode.*

2,51. Gotovo neograničeno slobodno vrijeme može biti politički upotrijebljeno. Građanin može biti oslobođen u svrhu bavljenja politikom kao vladavine sviju nad samima sobom.

2,52. Gotovo neograničeno slobodno vrijeme može biti iskorišteno *za kulturu.* Građanin ima sve mogućnosti za daljnje obrazovanje, za znanstvenu i umjetničku djelatnost. Ako netko ima dara za Einsteina ili Picassoa, može postati Einstein ili Picasso.

2,53. Oslobođen materijalnih opterećenja, snabdjeven gotovo neograničenim slobodnim vremenom otvaraju se za *kršćansko vjerovanje* perspektive koje ni na koji način ne možemo izmjeriti. Ne uči samo nužda moliti. Da li i bogatstvo uči moliti, treba još pričekati, svakako ne u pasivnosti. Sigurno je da su milijuni zaboravili moliti u nepravednoj, ropskoj, ponižavajućoj nuždi. Što će biti od religije, kada ona više ne bude religija za zla vremena? Što će biti od kršćanstva na svježem vjetru slobodne konkurencije sa svim ostalim mogućnostima duhovnog razvitka čovjeka? Što će biti od kršćanstva kad ljudi više ne budu gledali na zemlju, savijene šije pod jarmom materijalne nužnosti, nego slobodna pogleda u vis i naprijed?

3. Društveno bogatstvo, iščezavanje privatnog vlasništva i podjela rada, samoupravljanje i potpuni duhovni razvitak po prirodi predstavljaju klasični element utopije besklasnog društva. S jednom tako: besklasno društvo postalo je sada realnom mogućnošću tek putem znanstveno-tehničke revolucije. Iz *romantične utopije postaje realna utopija.*

4. Šanse znanstveno-tehničke revolucije moraju biti upotrijebljene, da bi se realna utopija preobrazila u realnost. To je moguće samo revolucijom.

4,1. Na »*Zapadu*« revolucija znači radikalne strukturalne reforme. One se moraju sprovesti parlamentarnim i vanparlamentarnim sredstvima. Vjerojatno je moguće, a svakako je poželjno da se sile postojećeg poretka, ili bolje reći nereda, odstrane revolucijom bez krvi.

4,2. Slično važi, nadamo se, i za revolucioniranje poststaljinističkog društvenog poretka, odnosno nereda, na »*Istoku*«.

4,3. Revolucija bez krvi poželjna je i u »trećem svijetu«, ali vjerojatno u malo zemalja moguća. Sila postojećeg poretka ili nereda, često i krvavo nasilje tamo je naivno, brutalno i slabo. To su, međutim, uvjeti pod kojima je revolucija bez krvi nemoguća i krvava revolucija postaje moguća i nužna.

5. *Kršćanstvo u današnjem svijetu obavezuje na socijalnu revoluciju.* Mjereno mjerilom kršćanskog vjerovanja, postojeće stanje na Zapadu, Istoku i u »trećem svijetu« u suprotnosti je spram ljubavi prema bližnjem. Realno je moguće da se takvo stanje izmijeni, dakle treba ga mijenjati.

5,1. Kršćani moraju svim mogućim sredstvima raditi na tome, da se borba protiv sile, često krvave sile postojećeg poretka odnosno nereda, vodi *bez krvave sile.* Svako krvoproliće, čak i ono etički opravdano, uvijek naginje izobličenju, teroru zbog terora samog, zahtijeva ogromne ljudske žrtve, strahovita razaranja.

5,2 Tek kad su sve mogućnosti bez krvi iscrpljene ili unaprijed izgledaju bezizgledne, tek tada može i mora biti dan *kršćanski »da« jednoj krvavoj revoluciji.* Kršćani moraju stalno smjerati na to, da nasilje bude ograničeno na neizbježni minimum i da se, što je prije moguće, zamijeni nenasilnim sredstvima. Kršćani moraju na sebe preuzeti stalni zadatak da postojeću društvenu strukturu mjere mjerilom kršćanskog vjerovanja. Oni moraju stalno pitati:

5,21. Narušava li *postojeći poredak* zapovijed ljubavi prema bližnjemu *više* nego alternativa revolucionarnog preokreta?

5,22. Ugrožava li inzistiranje na *revoluciji bez nasilja* i prema tome nemogućnost revolucije te ostajanje pri postojećem stanju zapovijed ljubavi prema bližnjem *više* nego prelaz na revoluciju krvavim sredstvima?

5,23. Okrnjuje li ostajanje *pri nasilnoj revoluciji* kršćansku zapovijed ljubavi *više* nego prelaz na nenasilna sredstva, čak ako bi se time i dovele u pitanje mnoge tekovine revolucije?

5,3. Samo nakon ovog akta odmjeravanja po najboljem znanju i savjesti (savjesti stvari i kršćanske savjesti) može se u danom slučaju odgovoriti: *revolucija je akt kršćanske ljubavi prema bližnjem.*

6. Realna mogućnost prelaza od realne utopije k realnosti ne znači da se utopija može ostvariti u smislu zemaljskog raja i kraja povijesti. Svaki dostižni ljudski stupanj nesavršen je i može biti nadmašen, ali to nije nikakav opijum, nikakav izgovor za nedjelovanje, nego poticaj za akciju.

7. U znanstveno-tehničkoj revoluciji stoje osim velikih šansi i velike opasnosti. Tko pred sobom ne vidi veliki cilj, vidi samo ove opasnosti. Kršćani i marksisti vide pred sobom velike ciljeve. Oni ne potcjenjuju opasnosti, ali višom od straha smatraju nadu.

Preveo M. C.

REVOLUCIJA RADA

Branko Despot

Zagreb

Ako se radi bitnog bitka, ne tek radi potreba svakodnevlja svejedno kojeg sloja, socijalističku revoluciju, ili, što je isto, revoluciju kako ju je Marx a priori konstruirao, promišlja, tada je nužno, bez obzira na to što se ovdje ili ondje, jučer ili sutra, kao npr. historijska zbiljnost ili mogućnost događa, ocrtati, takoreći, metafizički smisao ove revolucije.

Revolucija je za Marxa ozbiljenje filozofije, i ništa drugo. Mi pitamo, kako je uopće moguće zahtijevati ozbiljenje filozofije? Odgovor na to pitanje proizlazi iz Marxovog shvaćanja filozofije same.

Bivstvujuće je za Marxa priroda i čovjek. Bitak ovih bića, prirode i čovjeka, ono, kroz što Jedno i Drugo jesu što jesu, da jesu, kada, gdje i kako jesu, jest samostalni odnos između prirode i čovjeka, odnos u kojem priroda samu sebe producira kroz produkciju čovjeka i čovjek sama sebe producira kroz produkciju prirode. Ovaj odnos sebe samu proizvodeće prirode i sebe sama proizvodećeg čovjeka jest rad. Znanost rada postaje kroz to znanošću bitka, ontologia fundamentalis. Kozmologija, stara i nova, i antropologija, stara i nova, ovdje, strogo uzeto, ne pripadaju filozofiji. Bitak jest rad, ili, rad i bitak jesu jedno te isto. Samo ono koje radi jest, i kroz rad, ono jest što jest i da jest. Tako pojmljen, rad nije sredstvo za bitak, za život, nije puko svrsishodna djelatnost nego je samosvrha, to znači, sebe sama proizvodeće jedinstvo — pomirenje esencije i egzistencije, u sebi samome ispunjen psihofizički život, koji sebe sama iz sebe i za sebe producira. Pojam rada ili rad pojma kao pojam bitka jest filozofija.

No kako je moguć zahtjev za ozbiljenjem filozofije? Samo tako i tada, ako rad zbiljski nije samosvrha nego je sredstvo cilja, sasvim svejedno da li nekog visokog i uzvišenog ili niskog, ili, čak apstraktnog. Rad je zbiljski svrsishodan ondje gdje bi-

tak leži izvan njega. Ako je bitak Kapital, i dalje sistematički, spekulativno-dijalektički razvijeno, ako je bitak Država, Povijest, Ljepota, Dobro, Bog, Apsolut i apsolutna istina, rad je puko sredstvo za cilj. Biti-sredstvo-za-cilj namjesto samosvršnosti jest otuđenje rada. Sva moguća duhovna i materijalna bijeda, siromaštvo i bogatstvo, fetišizam, pravda i nepravda, tada su samo fenomeni svrsishodnosti ili otuđenja. Jer Hegel rad shvaća kao sredstvo za cilj, stoga, i samo zbog toga, može Marx reći da Hegel stoji na stanovištu političke ekonomije. Tome nasuprot, ozbiljenje rada, kojeg je Hegel pojmio samo pozitivno, a ne i negativno, i dalje, što je najvažnije, ne i apsolutno, za Marxa je ozbiljenje filozofije kao znanosti bitka-rada, te je, ujedno, ukidanje života koji se javlja samo kao svrha izvan rada a ne kao radni, sebe samo potrebujući život. Revolucija ne kao socijalna, ne kao politička, ne u umjetnosti, u religiji, ne u znanosti, revolucija ne u produkcijskim odnosima, čak, ne u produkcijskim snagama, nego, u samome *načinu* produkcije, revolucija dakle kao ozbiljenje rada ili samodjelatnosti ili istinskog, jer kroz sebe i za sebe proizvodećeg carstva slobode jest revolucija sama. O ovome istinskom u carstvu slobode, koje je istinsko napr. Marcuse zbog svog puko socio-psihologijskog, ekonomsko-političkog načina mišljenja ispustio, kod Marxa zapravo sve ovisi.

Zahtjev za ozbiljenjem filozofije, zahtjev za revolucijom kao prevratom prirodno-ljudskog života iz svršne djelatnosti u samodjelatnost moguć je pak samo ako se samostalni, pa ipak samo parcijalni, prirodno-ljudski odnos metafizičke cjeline pojmi kao ono apsolutno.

Ostaje pitanje, nije li, niti teorijska niti praktička, nego bitna zadaća, u opreci spram ozbiljenja Apsoluta u malome, ipak, destruktivno transcendiranje onog apsolutnog samog u njegovoj metafizičkoj cjelovitosti.

TEHNOLOGIJA I HUMANIZAM

Howard L. Parsons

Bridgeport

Značenje pretvaranja agrarnih društava u industrijska društva je dobro poznato: strojevi; krocenje prirodne energije (voda, ugalj, para); tvornice i izrada jeftinijih i brojnijih roba u tvornicama, moderni gradovi; sistem raspodjele tvorničkih roba; povećanje stanovništva; rađanje nove nacionalne države; mehaniziranje nacionalnih ratova; centralizirano upravljanje industrijskim i društvenim procesima.

Značenje »postindustrijske« revolucije nije tako dobro poznato: sistematska primjena naučnih teorija i metoda na industrijske i druge probleme. Mogli bismo to nazvati i »naučnom«[1] ili »tehnološkom« revolucijom, jer »tehnologija« znači primjenu teorijskog znanja na razvoj tehnike (metodu rada) obično u industriji ili industrijskim umijećima. Tehnološka revolucija se razvijala postepeno — u industrijskom društvu sintetičke kemije, razbijanja atoma, elektronike, automacije i kibernetike. Ona je rezultirala u postindustrijskom društvu koje izrasta iz industrijskog društva i postepeno ga mijenja; relativno opadanje ekstraktivne industrije (lova, ribarstva, poljoprivrede, šumarstva, rudarstva); povećanje u uslužnim djelatnostima (trgovina, financije, nekretnine, prodaja, razonoda, uprava, putovanje, odgoj, zdravlje); porast profesionalnih i naučnih grupa; porast uloge teorije u društvu i u intelektualnim institucijama; porast u urbanizaciji, stanovništvu, centraliziranom upravljanju, nacionalizmu: primjena napredne tehnologije na nacionalne i međunarodne ratove[2]?

---

1) C. P. Snow, *The Two Cultures and the Scientific Revolution*. New York, Cambrigde University Press, 1961. U I svesku *Kapitala* u predzadnjoj glavi Marx spominje među ostalim trendovima kapitalizma »svjesnu tehničku primjenu nauke«. Ali, kao što naglašava Snow, takve primjene u velikom mjerilu nije bilo do relativno nedavno.

2) Vidi *Daedalus*, ljeto 1967, gdje ima diskusija o tim tendencijama.

Kako su se industrijska i tehnološka revolucija djelomično uklapale i kako će mnoga novija industrijalizirana društva preskočiti neke faze industrijalizacije 19. vijeka, mi ćemo u ovom radu govoriti o uslovima i problemima koje su stvorile obje vrste revolucije ukoliko je riječ o tehnologiji. Prema jednom predviđanju, koje uzima kao indeks dohodak po glavi, u 2000. god. će 40 od sto svjetskog stanovništva živjeti u postindustrijskim društvima (u SAD, SSSR, Francuskoj, Zapadnoj Njemačkoj, Beneluxu, Velikoj Britaniji, Istočnoj Njemačkoj, Poljskoj, Čehoslovačkoj, Japanu, Kanadi, Skandinaviji, Švicarskoj, Italiji, Izraelu, Australiji i Novom Zelandu) i u razvijenim i zrelim industrijskim društvima (u Španiji, Portugalu, Austriji, Jugoslaviji, Albaniji, Grčkoj, Bugarskoj, Mađarskoj, Irskoj, Turskoj, Meksiku, Argentini, Kolumbiji, Venezueli, Čileu, Tajvanu, Južnoj Koreji, Hong Kongu, Maleziji, 1/4 Latinske Amerike, 1/3 arapskog svijeta, 1/2 jugoistočne Azije).[3]

Ipak, tehnologija nije ograničena na probleme industrije. U općenitom smislu ona je primjena misli na bilo koju tehniku u naporu da poboljša tu tehniku. A tehnika je razrađen način ili metoda da se nešto uradi, da se postigne neki cilj. Čovjek je *par excellence* tehničar. Da bi živio i stvarao sebe, čovjek mora biti prijemčiv za svoju okolinu, misliti o njoj, upravljati njom i vladati njom. Da bi to uradio, on pronalazi postupke ili tehnike. A da bi postigao i osigurao svoje ciljeve — hranu, vodu, odijelo, druženje s drugima, objekte estetskog užitka itd. — on nastoji da poboljša, praksom ili razmišljanjem, stvarno izvršenje tih postupaka. Tako u toku zbivanja on postaje tehničar, i s primjenjivanjem misaonih metoda na tehniku tehnolog. Ono što je poznato kao »nauka« sastoji se od tehnike zaključivanja, predviđanja i kontrole kao i od specijaliziranih tehnika za samo-ispravljanje onih tehnika. Nauka kemije, na primjer, koja se razvila iz primitivnog kuhanja, medicine, metalurgije itd., i zatim iz fantazija alkemije, nadmašuje svoje prethodnike svojom snagom da ispravlja i poboljšava svoju tehniku. Vjerojatno sve tehnike ukoliko su one uspješne (npr. sviranje ili komponiranje muzike) uključuju neko samo-ispravljanje, tj. uzajaman utjecaj promatranja i razmišljanja relevantnih za neki cilj. Ali naučna tehnika je najviši razvoj samo-ispravljačkih tehnika kako i na formalnom i na empirijskom nivou. Tehnologija koja upotrebljava tehnike nauke izvela je i izvest će promjene u ljudskom ižvotu koje nisu mogli predvidjeti ni njeni entuzijasti 18. vijeka.

Izraz »nauka« upotrebljava se ovdje, kao i u običnom jeziku, u širokom smislu. Whitehead je ukazao da je »najveći pronalazak 19. vijeka pronalazak metode pronalaženja«.[4] Pronalaže-

3) Herman Kahn i Anthony J. Wiener, »The Next Thirty-Three Years: A Framework for Speculation«, *Daedalus*, ljeto 1967, pp. 716, 718.

4) Alfred North Whitehead, *Science and the Modern World*. New York, The New American Library, 1948, p. 91.

nje nije čitava nauka; ali metode pažljivog promatranja i eksperimentiranja su njen važan dio. Ljudi su bili inventivni kroz čitavu historiju, ali u 19. vijeku oni su postali takvi svjesno i sistematski. Tako su metode kontroliranog i samo-ispravljačkog promatranja sve više ulazile u navike profesionalnih grupa. To znači da su se tehnološke metode širile. Danas kućanica koja kupuje pažljivo i kritički počela je da prelazi od puke tehnike u pravcu poboljšanja te tehnike primjenom samo-ispravljačkih metoda koje prethode sistematskoj nauci.

Pogrešno je, međutim, misliti da je čovjek samo ili bitno tehničar ili tehnolog. On se zanima za tehniku uslijed jedne ranije tendencije — potrebe i zahtjeva za vrijednostima, za oblicima ispunjenja. Ta potreba nalazi svoj izraz kroz čovjekove simbole — njegovo stvaranje znakova da bi označio cijenjene i intendirane stvari koje su odsutne i buduće. Čovjek je futuristička, vrednujuća, stvaralačka djelatnost. On zamišlja vrijednu budućnost, nada joj se i zalaže se za nju. Prema tome on se počinje zanimati za sadašnja sredstva radi budućih ciljeva. On označava odnose sredstvo—cilj (sjetva—žetva, stroj—gotov proizvod) u kojima željeni cilj djeluje kao vodeći faktor koji kontrolira sadašnje uslove i sredstva. Tako je izvorna i prvenstvena uloga tehnike i tehnologije da posluži čovjeku u njegovoj stvaralačkoj aktivnosti. Zaokupljenost posebnim uslovima, ciljevima, sredstvima i tehnikama je skretanje s puta našeg ispunjenja i njegovo izopačenje. To je gubitak naše pune ljudske kreativnosti.

Postoje tehnike praktičnih umijeća (poljoprivreda, ribarstvo, rudarstvo, kuhanje, tkanje, grnčarstvo), lijepih umjetnosti, teorijskih i primijenjenih nauka, logike, društvenih umijeća i nauka (kao ekonomija i politika), religije, ratovanja itd. U SAD mnogo novca se zaradi pisanjem knjiga ili vođenjem škola za tehnike kako steći prijatelje ili utjecati na ljude, kako zaraditi milijun dolara na tržištu vrijednosnih papira, kako uspjeti u poslu, kako se upisati u koledž po vlastitom izboru, kako biti bolji seksualni partner, »kako omršaviti jedanput za uvijek«, »kako doći do žene i zadržati je« (»Ne pokušavaj argumentirati sa ženom, jednostavno je izmanipuliraj u njenim osjećajima«). Sad imamo knjigu »u ne-stručnom, narativnom obliku« koja prikazuje »tehnike veselja«, — »guranje, gurkanje laktom, sudaranje, rvanje, vođenu fantaziju, 'izigravanje', brbljanje, šutnju i ne-verbalnu komunikaciju«. Kako neke od tih tehnika »mogu biti emocionalno opasne bez stručnog vođenja«, savjetuje nam se da potražimo pomoć od tehničara da bismo postigli neke radosti.

Važno je da imamo na umu taj niz tehnika. Jer mnogi identificiraju tehnologiju s poboljšanjem industrijskih procesa i proizvoda, i, zahvaljujući tehnikama manipulanata idejama, zaboravljaju da su se široke i unosne nauke (tehnologije) razvile na području kupovanja, potrošnje, političkih zbivanja, reklame itd. Postoji i mišljenje da su tehnike i tehničari nekako »slo-

bodni od vrijednosti« i da nisu odgovorni za svoje anti-humanističko nuzdjelovanje ili posljedice, mišljenje koje se izvodi iz umjetnog razdvajanja prirodnih i humanističkih nauka. U ovom eseju izraz »tehnologija« će se obično upotrebljavati u tom širem značenju. S tim značenjem možemo jasnije vidjeti odnos tehnologije prema humanizmu.

Tehnološka revolucija u industriji dovela je do dosad neviđenog niza isprepletenih problema: brzo i snažno povećanje stanovništva u svijetu; relativno smanjivanje dobava hrane i obradivog zemljišta; problem otkrivanja i prerade za čovjekovu upotrebu prirodnih bogatstava i energije; iscrpljivanje zemljišta, zagađivanje uzduha i vode, remećenje kemijske i klimatske ravnoteže u ekološkoj sredini; urbanizacija sa svojom prenaseljenošću, prevelikim nadraživanjem, gubitkom privatne udobnosti, ličnim sukobima; bezlične organizacije industrije i trgovine; politički centralizam i birokracija; razvoj novog genocidnog naoružavanja, uključujući termonuklearno, kemijsko i biološko ratovanje; novi oblici imperijalizma; povećani zahtjevi na odgoj; masovna kultura; vrijeme dokolice; brze institucionalne promjene (u porodici, školi, trgovini, industriji, nauci itd.); revolucije bazirane na osjećanju nacionalne ili rasne identičnosti.

Ljudi reagiraju na industrijsku tehnologiju i na probleme stvorene njom na razne načine. (1) Oni plove niz vodu i ostaju indiferentni prema problemima, voljni da prihvate vrijednosti stvorene tehnološkim promjenama i da se njima neposredno koriste. Tu možemo naći mnoge iz pasivne srednje klase u društvu SAD kao i mnoge među gladnom, bolesnom, nepismenom sirotinjom u svijetu. (2) Oni se žestoko i slijepo bune protiv problemâ, htijući da iskale svoje neprijateljstvo i mržnju protiv tlačenja koje osjećaju, ali nemaju jasan pravac za put prema novim vrijednostima. Tu su neredi i pobune u gradovima SAD. (3) Oni pokušavaju da se separiraju od mogućih ljudskih vrijednosti tehnološkog društva bježeći pred tim vrijednostima. Takav bijeg može se izvršiti ostajući u društvu i odano izvršavajući izvjesne društvene i tehnološke funkcije, ali potiskujući svijest o tim problemima i tražeći zadovoljenje u svijetu zabave, fantazije, sportova i drugih privatnih »razonoda«. Tu su velike grupe u imućnim društvima koje nalaze relativno jeftine i dostupne oblike bijega, koje im pribavljaju i na koje ih podstiču donosioci odluke. Bijeg se može izvršiti i vlastitim fizičkim sklanjanjem iz društva — emigriranjem ili odlaskom na selu ili u pozadinu radi osnivanja utopijskog društva. (4) Oni pokušavaju da preuzmu kontrolu nad stanjem svojih tehnologija, institucija, zajednica ili društava u interesu postojeće ili buduće elite. Takva kontrola je usmjerena na sačuvanje tradicionalnih načina i vrijednosti i na suzbijanje i sprečavanje promjena u pravcu demokratskijeg učešća u donošenju odluka, odgovornosti za takve odluke i plodovima takvih odluka. Tu nalazimo vlasnike i upravljače bogatstva i moći u feudalnim

i kapitalističkim društvima kao i političare s čvrstim interesima i posebnim privilegijama u socijalističkim društvima. (5) Oni pokušavaju da kontroliraju uslove svojih tehnologija, institucija, zajednica ili društava na demokratski način u interesu velikih masa naroda. Tu nalazimo uspješne revolucionarne pokrete modernih vremena koji su donijeli plodove u socijalističkim nacijama i koji su još u toku u zemljama kao Vijetnam.

Ti načini reagiranja na tehnologiju i njene probleme nisu jednake vrijednosti. Oni se takmiče za lojalnosti ljudi i ne rješavaju jednakom efikasnošću probleme. Osim toga, kao što smo vidjeli, tehnika i tehnologija uvijek su od pomoći vrijednostima za koje su ljudi implicitno ili eksplicitno angažirani. Na pitanje o vrednovanju reagiranja na tehnologiju može se odgovoriti samo ako odgovorimo na pitanje: Kojim bi ljudskim vrijednostima trebalo da služe tehnika i tehnologija?

Počnimo s nekoliko osnovnih definicija. »Vrijednost« u općem smislu ovdje će značiti sve što se odnosi na ispunjenje ljudskih sklonosti ili interesa. Tako neka određena vrijednost može biti nešto čemu neka osoba stvarno daje prednost, (»preferirana vrijednost«). Ona se može tražiti i voljeti (»pozitivna vrijednost«), ili izbjegavati i rušiti (»negativna vrijednost«). Ona može biti nešto što zadovoljava neki interes (»zadovoljavajuća vrijednost«). Ona može biti nešto što u stvari ispunjava realnu ljudsku potrebu (»ljudska vrijednost«), nezavisno od toga da li ona postaje izričiti i preferirani objekt interesa. A ona može biti ili ne biti simbolizirana kao vrijednost (»idealna vrijednost«). Zadovoljenje interesa jedne individualne osobe na način uzajamnog pojačavanja je »osobna vrijednost«. Uzajamno pojačavanje osobnih vrijednosti je »društvena vrijednost«. Uzajamno pojačavanje neljudskih uslova radi podrške osobnim i društvenim vrijednostima jest »ekološka vrijednost«. Kako je čovjek preferencijalna aktivnost koja se ispunjava, u procesu stvaranja ili *realiziranja* vrijednosti, život vrijednosti se može izučavati objektivno. Ali to uključuje opredjeljenje za budućnost koja transcendira vrijednosti-činjenice i teži za stvaranjem novih vrijednosti činjenica.

Mjerilo koje mi predlažemo za usmjeravanje i prosuđivanje tehnologije je mjerilo »ljudske vrijednosti«, tj. vrijednosti koje u stvari ispunjavaju realne ljudske potrebe, kako lične tako i društvene. Čovjek može pridavati vrijednost (dati prednost, biti zadovoljan sa, simbolizirati kao ideal) i pridavao je vrijednost veoma različitim stvarima — luksuzu, asketizmu, ubistvu, mučenju, ropstvu, iluziji. Ali pokazuje se da neke vrijednosti doprinose čovjekovom životu i ispunjenju općenito i na dugo vrijeme, dok to druge ne čine. Dokazi za to mogu se naći u izvjesnom slaganju kroz mnoge kulture u ljudskoj historiji i u naukama koje se odnose na čovjekovo ponašanje, uključujući one nauke koje se bave s otkrivanjem čovjekovih stvarnih ljudskih potreba, ličnih i društvenih, za razliku od

iluzornih potreba. (»Potreba« je nestalno stanje i nagon da se stabilizira; stvarna ljudska potreba je ona čiji gubitak znači izgubljenu ljudskost.) Osim toga, dokaz da svi ljudi imaju iskonsku sklonost za život i lično i društveno ispunjenje vidi se u borbi ljudi kroz historiju da žive i da žive bolje, kao i u unutrašnjim psihološkim studijama kako lišenih tako i potpunih ličnosti.[5]

To mjerilo se ovdje naziva »generički humanizam«. »Humanizam« znači odnos prema vrijednostima (oblicima ispunjenja) koje se javljaju u ljudskom iskustvu, koje su poznate čovjekovom promatranju i razmišljanju, koje se mogu promijeniti i poboljšati čovjekovom mišlju i akcijom. »Čovjek« je ovdje uzet u najširem smislu da bi na kraju uključio sve ljude. »Generički« znači izvjestan *genus* čovjeka, koji ga razlikuje od onog što je ne-ljudsko, kao i izvjestan odgovarajući *genus* ispunjavajućih aktivnosti za razliku od čisto preferiranih ili zadovoljavajućih vrijednosti. Istraživanja u biološkim i psiho-sociološkim naukama pokazuju da je čovjek definiran izvjesnom biološkom strukturom s odgovarajućim funkcijama, i da on zadovoljava s tim povezane potrebe na stanoviti način u društvenom i ekološkom kontekstu izvjesne vrste.[6] U tom opsegu čovjek ima izvjestan objektivni *genus* — vrijednost-realizirajuću prirodu koja teži za generičkim vrijednostima — koje su u svom specifičnom ostvarenju funkcije promjenljivih veličina biološkog sastava i društvenog i ekološkog konteksta. Takve generičke vrijednosti na koje ukazuje nauka nalaze se uvijek iznova izražene u velikim simboliziranim idealnim vrijednostima —filozofijama i religijama — prošlih i sadašnje kulture.

Čovjek je psihosomatsko biće s jednim osnovnim genotipom koji nadživljava i razvija se u međusobnom djelovanju sa stvarima i licima svoje društvene i ekološke sredine. Ma kakve bile njegove specifične potrebe (glad, potreba za drugima itd.) od njega se traži da ih zadovolji receptivnim, aktivnim i razumnim reagiranjem na svijet. On treba neprekidno (1) da se prilagođava stvarima i osobama dozvoljavajući im da djeluju na njega; (2) da djeluje na stvari i osobe i da u izvjesnoj mjeri upravlja njima i (3) da ih opaža pomoću osjetila i da povezuje osjetne podatke na takav način da djeluje na stvari i osobe u

5) Vidi, na primjer djela slijedećih: Erich Fromm, Karen Horney, Harry Stack Sullivan, A. H. Maslow, Ashley Montagu, Carl Rogers i Ian D. Suttie.

6) Činjenica da se naučenjaci ne slažu u tačnoj listi potreba baca u zasjenak rastuća jednodušnost o potrebama. Vjerojatno bi većina prihvatila većinu potreba koje nabraja Ashley Montagu: potreba za kisikom, glad, žeđ, umor, besanica, pospanost, pritisak mjehura, pritisak crijeva, strah, bol, unutrašnje uzbuđenje, osjećanje nezavisnosti ili usamljenosti, opća potreba ili napetost. *On Being Human.* Drugo izdanje. New York, Hawthorn Books, 1966, pp. 50—51.

okolini i da one djeluju na njega. Kad te tri osnovne potrebe djeluju zajedno da bi održale osobu u dinamičnoj ravnoteži i rastu, one predstavljaju inkluzivnu potrebu za stvaranjem.

Tri kategorije, potreba-djelovanje-vrijednost, mogu se nazivati receptivnost, moć i nepristranost.[7] One mogu biti orijentirane protiv samog sebe i drugih. One su, redom, funkcije osnovnih komponenata somatskog organizma: endomorfija (probavni organi), mezomorfija (kosti, mišići, ligamenti) i ektomorfija (nervno tkivo, koža).[8] Te somatske strukture, pak, jesu izraz strukturalnog genotipa koji neprestano djeluje u organizmu.[9] Tako se i sličnosti i razlike u vrijednostima individualnih osoba mogu objasniti razmatranjem uzajamnog djelovanja tih somatskih varijabli kako one djeluju u odnosu na svijet prirode i društva.

Tehnika je razvijeno, redovno vršenje moći: to je upravljanje stvarima ili osobama vršeno s nekim ciljem. Tehnologija je teorijski napor da se poboljša tehnika. Odatle je centralno humanističko pitanje za tehnologiju: Kako tehnička i tehnološka moć može efektivnije služiti ostvarivanju ljudskih vrijednosti?

Nasuprot onom što misle Jacques Ellul i drugi,[10] tehnika i tehnologija kao takve nisu loše. One su u stvari vrijednosti; ljudi ih trebaju za život, oni ih vrše, oni nalaze da su one zadovoljavajuće, oni ih simboliziraju kao vrijednosti. Kategorijalna vrijednost koju ljudi nalaze u tehnici i tehnologiji je moć: ljudi uživaju u tom da upravljaju stvarima i osobama i da vladaju nad njima; oni uživaju da usavršavaju postupke za izvjesne svrhe. Moć nije loša sama po sebi; ona nije nužno dominacija (dominiranje)[11] — npr. čovjek upravlja svojim autom (on ima moć nad njim) da bi uživao u prirodi ili otišao na more da se odmori. Važnija su ova pitanja: Kakvim ciljevima i drugim vrijednostima služi tehnologija? Tko upravlja tehnologijom i određuje njene ciljeve i posljedice? Tko sudjeluje u dobrima i uslugama ekonomske tehnologije? Tehnologija je »prijetnja« samo ukoliko vrijednosti moći ograničavaju, potiskuju ili onemogućuju razvitak drugih ljudskih vrijednosti, kao što

---

7) Charles Morris, *Varieties of Human Value*. Chicago, University of Chicago Press, 1956. Ja sam upotrijebio izraz »receptivity« umjesto Morrisovog »dependence«.

8) William H. Sheldon i suradnici S. S. Stevens i W. B. Tucker, *The Varieties of Human Phisique*. New York — London, Harper and Brothers, 1940.

9) William H. Sheldon i suradnici C. Wesley Dupertuis i Eugene McDermott, *Atlas of Men*. New York, Harper and Brothers, 1954. p. 19.

10) Jacques Ellul, *The Technological Society*. Preveo John Wilkinson. New York, Alfred Knopf, 1964.

11) Charles Morris, »Technique and Human Value«, p. 13. Neobjavljeno predavanje sa simpozija o tehnološkom društvu u The Center for the Study of Democratic Institutions, Santa Barbara, California, održanog 19—23. decembra 1965.

su stvaralaštvo, receptivnost i nepristranost. Iz ispitivanja sklonosti vršenih kod studenata koledža u SAD, Norveškoj, Indiji, Kini i Japanu oko 1950[12] — djelomično ponovljenih u novije vrijeme[13] i dopunjenih novijim podacima iz Poljske i Mađarske[14] —proizlazi da većina ljudi ne voli način života u kome su vrijednosti moći i tehnologije najviše. Oni u stvari više vole načine života koji unapređuju receptivnost, ili nepristranost, ili integraciju vrijednosti receptivnosti, moći i nepristranosti.

Industrijalizacija kako se provodi pod kapitalizmom koncentrira industrijsku tehnologiju i moć u rukama jedne male klase, moć koja se širi iz ekonomske baze na čitavo društvo. Velika je Marxova zasluga da je to uvidio: »sva sredstva za razvitak proizvodnje pretvaraju se u sredstva dominacije nad proizvođačima i njihove eksploatacije«.[15] On je također vidio da u potlačenim klasama raste pokret u suprotnom pravcu, u pravcu nedominacijskog, demokratskog društva. Ali, kao što smo vidjeli, i pod socijalizmom se borba nekih da vladaju nad drugima provodi s političke baze i odatle kroz čitavo društvo. To je borba koja se ne može posve objasniti ekonomskim ili političkim uvjetima, jer se ona vodi unutar socijalizma i među vladajućim grupama. Staljinizam onakak kakav je ne uspostavlja ponovo doktrinu o istočnom grijehu ili novo »naučno« mišljenje (svjetovnu verziju ranije doktrine) koje su iznijeli Lorenz, Ardrey i Storr da je čovjek agresivna, despotska životinja. Međutim, staljinizam nas navodi da se odlučnije zapitamo za uzroke moći i potčinjenosti kod ljudi. U Kini, na primjer, vidjeli smo borbu onih koji podupiru »kulturnu revoluciju« da »ponovo osvoje« vodstvo partije od onih »koji su krenuli kapitalističkim putem.« Navodna moć nije ekonomska ni tehnološka. Ona ima posla s »odgojem, književnošću i umjetnošću i svim drugim dijelovima superstrukture koji ne odgovaraju socijalističkoj ekonomskoj bazi. . .«[16]. Revolucija tvrdi da je upravljena protiv partijskih birokrata i traži vlast masa. Slično, situacija u čehoslovačkoj komunističkoj partiji u poratnom periodu opisana je ovako:

»Nepravilna linija vodstva izmijenila je partiju iz političke partije i ideološkog udruženja u organizaciju moći, koja je pos-

12) Charles Morris, *Varieties of Human Value, gl. III.*

13) Charles Morris, »Technique and Human Value«, p. 21.

14) Pisac nije mogao dosad (august 1968) doći do podataka za Poljsku i Madžarsku koje su prikupili Mieczyslaw Choynowski, Psihometrički laboratorij Akademije nauka, Varšava i Károly Varga iz Budimpešte.

15) *Capital*, sv. I, Moskva, Foreign-Languages Publishing House, n. d., p. 645.

16) Centralni komitet Kineske komunističke partije, »Šesnaest tačaka«, 8. augusta 1966.

tala vrlo privlačna i za egotiste gramzljive za vladavinom, proračunate kukavice i neprincipijelne ljude.«[17]

Protest protiv dehumanizirajućih posljedica moći — industrijske, političke i ostale — vidljiv je danas u gotovo svim društvima širom svijeta. Protesti uzimaju različite oblike, imaju različite ciljeve i postižu različite nivoe svjesnosti.

U razvijenijim kapitalističkim industrijskim društvima (SAD, Japan, Kanada, Skandinavija, Švicarska, Francuska, Njemačka Savezna Republika, Benelux, Velika Britanija, Italija, Izrael, Australija, Novi Zeland) protest ima tendenciju da uzme oblik intelektualne kritike, političke opozicije ili direktne akcije kao demonstracija i štrajkova. U industrijski razvijenim socijalističkim društvima (Sovjetski Savez, Njemačka Demokratska Republika, Poljska, Čehoslovačka) protest ima tendenciju da bude intelektualan, isto kao i u manje razvijenim socijalističkim državama kao što su Jugoslavija, Bugarska, Madžarska i Rumunjska. Povremeno, naravno, protest u nekim od tih zemalja uključuje kako političku borbu unutar partije i izvan nje tako i direktnu akciju.

U manje industrijaliziranim kapitalističkim društvima (npr. Španjolska, Grčka, Argentina, Kolumbija, Venezuela, Čile) oblici protesta su slični, iako u protestu možda punije sudjeluju industrijske radničke klase i seljaci.

U slabo industrijaliziranim društvima protest je upravljen protiv domaćih zemljovlasnika i stranih industrijalaca angaziranih u eksploataciji. Takva je situacija u mnogim od preko 60 nacija, uglavnom u Aziji i Africi, koje su se poslije II svjetskog rata oslobodile kolonijalnog statusa. U nekoliko takvih slučajeva, kao i u zemljama Latinske Amerike, protest je uzeo otvoren revolucionarni oblik. Izgleda da kad narodi postignu veći napredak u industrijalizaciji i integraciji protesti naginju da poprime prije intelektualne i političke oblike nego oblik direktne, kolektivne, destruktivne akcije. Kad društva prelaze od djelomično industrijalizirane države u industrijski razvijenu državu ona razvijaju tri vrste protesta protiv industrijske moći: revolucionarni seljačko-proleterski, proletersko-politički i političko-intelektualni. Oni se uzajamno ne isključuju. Na primjer, revolucionarni seljačko-proleterski protest uključuje političke i intelektualne snage, ali seljaci i proletarijat predstavljaju njegovu bazu.

Dalje, protest u razvijenom kapitalističkom društvu je kvalitativno različit od protesta u razvijenom socijalističkom društvu. U prvom, većina onih koji protestiraju odražava kvalitete kapitalističkog sistema: oni su liberalni, reformistični, roman-

17) »2000 riječi radnicima, seljacima, službenicima, naučenjacima, umjetnicima i svakom«, koje je u Čehoslovačkoj objavila »grupa vodećih intelektualaca«. *The New York Times*, 21. jula 1968.

tični, anarhistični itd.; a ako su realisti, oni znaju da je osnovni izvor dehumanizacije vladajuća ekonomska klasa koja upravlja tehnologijom. U drugim većina onih koji protestiraju (izuzev suradnike CIA-e) možda zna šta znači živjeti u socijalističkom društvu nasuprot kapitalističkom; odatle protesti imaju tendenciju da se koncentriraju na političare, birokrate, direktore i druge čija politika ima dehumanizirajuće efekte. Proleterska revolucija koju je Marx predviđao u industrijaliziranoj zapadnoj Evropi nije se ostvarila, i »samoupravljanje proizvođača« koje je on očekivao pod socijalizmom nije se razvilo. Ali treba se sjetiti da je u srži Marxovog učenja bio poziv za radikalnu transformaciju ljudskog života. Marx je imao na umu humanistički poredak koji bi oslobodio ljude od stege specijalnih grupa riješenih da vladaju društvom u svom vlastitom interesu. Da bi se spriječila ta dominacija on je smatrao da upravljanje industrijskim i tehnološkim procesima i u stvari svim društvenim procesima mora prisvojiti jedanput za uvijek sam narod.

Razvoj dehumanizirajuće tehnologije je pripremio put za reakciju protiv nje, upravo kao što je razvoj industrijskog društva 19. vijeka stvorio snage za samokritiku. U rađajućim se postindustrijskim društvima kao SAD porast stanovništva, nestajanje raspršenih agrarnih zajednica u korist gusto naseljenih gradskih centara, ekspanzija naučnih, profesionalnih i uslužnih zanimanja u odnosu na kvalificirane i nekvalificirane radnike, širenje odgoja i kulturnih potreba, porast dokolice, obilje, potrošnja i dobra prilika za čulna uživanja razvili su svi zajedno kod ljudi jednu neodređenu svijest o potisnutim vrijednostima receptivnosti, nepristranosti i stvaralaštva. To je učinilo ljude u pojačanoj mjeri svjesnim moći koju nad njihovim životima imaju snage koje oni ne kontroliraju i, prema tome, svog vlastitog frustriranog samoodređivanja. Pod tim razvijenim kapitalizmom tradicionalne vrijednosti individualne moći, koja je bila moguća za neke ljude na »slobodnom tržištu« iz ranijih dana, ustupile su mjesto vrijednostima pojačane, prerušene korporacijske moći. Nostalgija i nada za takvom »slobodom« doveli su do porasta reakcionarnih grupa koje se suprotstavljaju državi blagostanja, radničkom pokretu, porezu na dohodak, drugom svjetskom ratu, komunizmu, Ujedinjenim nacijama itd.[18] Društvo kojim se »upravlja iznutra« postalo je društvo kojim »upravljaju drugi«. Vladavina evropske vladajuće industrijske klase 19. vijeka — koju su Marx i Engels opisali kao »otvorenu, besramnu, direktnu, brutalnu eksploataciju«[19] — poprimila je jednu dodatnu karakteristiku: maskiranje eksploatacije potčinjenih klasa kod kuće i vani. Ta karakteristika je društvena, politička

18) Seymour Martin Lipset, »The Sources of the 'Radical Right'«, u *The Radical Right*. Uredio Daniel Bell. Garden City, N. Y., Doubleday and Co., 1964, pp. 333—334.

19) *Manifest Komunističke partije.*

i ideološka manipulacija koju nad narodnim masama vrše velike, bezlične organizacije u industriji i trgovini, uslužne djelatnosti (napose odgoj), nauka, profesije i masovna sredstva. Utjecaj kompleksa vlada-vojska utkan je u te organizacije — npr. više od polovine svih naučenjaka i inženjera je uključeno u rad za vojsku. Korporacijski kapitalizam je u SAD donio izobilje za 7 posto stanovništva, udobnost za 50 posto, a lišavanje i siromaštvo za 43 posto.[20] Zbog toga je zadatak maskiranja eksploatacije lakši nego u ranijim periodima: ekonomski eksploatirani ljudi nisu, srazmjerno, tako brojni ni koncentrirani kao ranije, i instrumenti emocionalne i mentalne manipulacije su efektivniji.

Većina Amerikanaca nije usmjerila pažnju na prirodu i razloge te korporacijske moći, ali sve veći broj postaje svjestan toga. Crnci, nezaposleni, siromašni, nekvalificirani i polukvalificirani radnici, studenti vojni obveznici, osjećaju to direktno. Mlađi svijet, koji treba da uđe u društvo za koje zna da je konformističko, bezlično i zagušljivo, poveo je u pobuni protiv njega, iako je njihova pobuna često bila slijepa, destruktivna, pasivna, popustljiva ili blaga. Mnogi su protestirali protiv sistema naglašavajući ideal i stvarne vrijednosti individualne receptivnosti i nepristranosti — njegovanje čulnog uživanja i nepristranost prema institucionalnim obavezama i odgovornostima. Novi hedonizam hipijevaca, hepeninga, unutrašnjeg razveseljavanja, izražava to odbijanje društvenog poretka koji ugrožava raznoliko i slobodno ispunjenje individualne osobe. Djelo Herberta Marcusea je popularno među takvom američkom omladinom ne toliko zbog njegovog revolucionarnog marksizma koliko zbog njegovog naglaska na nagonskom zadovoljstvu nasuprot represiji i na vrijednostima individualne »neposrednosti« nasuprot »organiziranoj *dominaciji*«.[21] On artikulira revolt omladine protiv moći u korist receptivnosti i nepristranosti. Protest se izražava i u oblicima moći, kako se vidi u ratobornim akcijama nekih omladinaca; ali nešto od borbenosti smjera na uravnotežene vrijednosti demokratskog poretka.

Kroz svoju historiju klasno društvo razvija sve razrađenije i suptilnije oblike društvene moći. Thorstein Veblen ukazao je kako se vojna i svećenička vladavina silom u barbarstvu razvija u složeniju ekonomiju poslovnog poduzetništva. Pljačkaška klasa stvara kulturu eksploatacije, agresije, takmičenja, potcjenjivanja, junačenja, trofeja, pljačke, velike dokolice, velike potrošnje itd.[22] Javlja se društveni status koji odražava ekonomsku

---

20) Konferencija o ekonomskom napretku, *Poverty and Deprivation in the United States. The Plight of Two-Fifths of a Nation.* Washington, 1962.

21) Herbert Marcuse, *Eros and Civilization. Boston,* The Beacon Press, 1955, p. 36.

22) Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class.* New York, The Macmillan Co., 1890.

moć. Modeli vrijednosti slikaju samoafirmaciju kao primarno — ne kao direktnu moć nad drugima, već u obliku bogatstva i dokolice. Tako je ono što je bilo a i dalje je neobuzdana ekonomska moć nad drugim ljudima dopunjeno *izlaganjem* moći. »Akumuliraj, akumuliraj! To su Mojsije i proroci«.[23] U ranim fazama kapitalizma to znači nemilosrdno iskorišćavanje i istrebljivanje biljaka, životinja[24] i ljudi, te bezobzirno, rasipničko rukovanje zemljom, rudama, rijekama i svim materijalima do kojih je kapitalist mogao da dođe. »Bogatstvo je vrlina«, kako kaže jedno od Balzacovih lica u *Čiči Goriotu*. Kapital u obliku novca i viška vrijednosti postaje glavno sredstvo za porast takve moći. U kasnijim fazama akumulacija materijalnih predmeta — materijalnih »dobara« — postaje cilj za sebe i izlaže se da joj se narod divi. U ranim fazama posjedovanje materijalnih dobara, ni kao materijalnih predmeta ni kao društvenih vrijednosti, nije dostupno masama. Ali razvijeni kapitalizam čini takve predmete dostižnim širokim grupama ljudi i tada ono čemu su se samo iz daleka divili posjeduje sve više ljudi i uživa u tome. U ovom je kapitalizam u zapadnoevropskim zemljama i SAD postepeno podigao velik broj ljudi do ostvarenja njihovih vrijednosti materijalne akumulacije i materijalnog izlaganja. On je uključio radnike u svoj sistem vrijednosti.[25] Pomoću svoje rastuće produktivnosti i tendencije da nivelira svoje materijalističke ideale (fordovi postaju surogati za kadijake, kućice u predgrađu za dvorce, smrznuta hrana za služavke, konfekcijska odjeća za ručno izrađenu, televizija za posebne razonode i putovanja, jeftini čamci za jahte, umjetni parfemi i pomade za prirodne itd.) — mnogi ne-kapitalisti su se preobratili na kapitalističko evanđelje.

Pored toga, na taj način se revolt protiv moći u korist receptivnosti donekle ublažio. Jer u svojim imućnijim fazama kapitalizam je u stanju da zamagli razlikovanje između onih koji upravljaju ekonomijom i onih koji to ne čine. Političari služe kao fasada carstva visokih financijskih krugova. A političar, kao što to traže Amerikanci, mora da se miješa s narodom i da sam bude jedan iz naroda. Svojom reklamom i svojim političkim programom kapitalizam je u stanju da uvjeri široke mase da je sretan način života život bogat u materijalnim dobrima. Ako su ljudi u prošlosti prigovarali zato što su njihovim životima vladali drugi i zato što je život bio vječit rad bez razonode — to danas oni koji ne prigovaraju ne vide one što vladaju i mo-

23) Marx, *Capital*, sv. I, p. 595.

24) Porast, bijedu i eksploataciju viška stanovništva uspoređuje Marx s »neograničenom reprodukcijom životinja individualno slabih i stalno ubijanih«. *Capital*, sv. I, p. 643. Marx je također zapazio kako seljaci u svojoj pohlepi uništavaju tlo. Ibid., p. 265.

25) Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*. Boston, The Beacon Press, 1964.

gu mirno uživati u svom pivu, svojoj televiziji i svojim zabavama. Nema želje, prohtjeva ni ispunjenja koji ne bi sistem akcionarskog kapitalizma zahvatio, propagirao i komercijalizirao: skijanje na vodi, jedriličarstvo, istraživanje svemira, sportska kola, odijelo, kozmetika, nudizam, droge, slikarstvo, muzika, skulptura, film, drama, polimorfna seksualnost, pornografija, kockanje itd. (Kad neka reformistička grupa želi da »legalizira« koju od tih dotad podzemnih ili nerazvijenih djelatnosti, to obično znači da ona želi stvoriti eksploatacijsko polje za druge grupe koje zarađuju novac, različite od onih »kriminalnih« koje ga sada obrađuju. Ona želi politiku otvorenih vrata u egzotičnoj zemlji nevjernika). Dva eksperta su prorekla da će još prije 2000. g. (vjerojatno u SAD) među tehničkim novotarijama biti kontrolirana superefektivna relaksacija i spavanje; poboljšana sposobnost za »promjenu« spola; konkurentna sintetička hrana i pića; neškodljive metode pretjeranog uživanja; opsežne i trajne promjene crta lica, stasa, općeg izgleda, boje kože i tjelesnog sastava; i programirani snovi. Takve novotarije će bez sumnje zadovoljiti neke. Ali oni koji se nekritički podvrgavaju takvom tehnološkom »napretku« već su kandidati za tu novu kolonizaciju, kojoj već treba opojno sredstvo i novi »duh« za jednu »situaciju bez duha«. Taj novi opijum postaje novom religijom naroda[26].

Zašto je moć kako je pomoću tehnološkog upravljanja vrše njih nekoliko anti-humana i loša?

1) Pomoću monopola moći u rukama nekolicine, tehnološka moć lišava velike mase ljudi primarne ljudske vrijednosti kreativnosti. Moć po sebi nije primarna ljudska vrijednost. Ona je potrebna da bi se preživjelo i radi ispunjenja. Ali u kontekstu punog ljudskog bića koje funkcionira zdravo u društvu i prirodi, moć funkcionira pored receptivnosti i nepristranosti kao jedan način na koji čovjek stvara i ispunjava sebe i druge. Zato ako nekoliko ljudi izdvoji moć kao svoje glavno životno načelo i upotrebljava ga da vlada drugim ljudima ona postaje dehumanizirajuća. Ona lišava te ljude inicijative, samo-određenja, suradnje i odgovornosti. Zbog toga je »država blagostanja«, bilo da je ona po vanjskom obliku kapitalistička ili socijalistička, loša ukoliko su odluke i njihovo izvršenje koji se tiču svih članova društva monopol nekolicine. Ma kako tih nekoliko bilo mudro, oni ne mogu postati stvaraoci mnogih; kako su nedemokratski, oni mogu postati samo manipulanti i upravljači mnogih. To je upravo protivurječnost samog čovjeka, koji je u svom stvarnom i središnjem biću samo-stvaralac.

2) Moć, bilo da je izvršavaju nekolicina ili mnogi, kad pretegne nad vrijednostima kao receptivnost i nepristranost, postaje kratkovidna i destruktivna. Svaka opsesija je bezobzirno

26) Herman Kahn and Anthony J. Wiener, op. cit.

isključiva. Dozvoljavajući sebi da njima vlada nagon za manipuliranjem i upravljanjem stvarima i osobama u svom svijetu, ljudi gube iz vida druge potrebe svojih priroda. Oni također postaju slijepi za potrebe i zahtjeve drugih, za prilike nehumane okoline i posljedice svojih akcija. Historija i njen stvaralački odraz, književnost, puni su pouka da bogovi one koje hoće da unište učine najprije ludim od želje za vlašću. Ukoliko američki imperijalisti, posljednji luđaci na pozornici, pokušavaju u Vijetnamu da stave humanističko lice na svoje genocidne zločine, oni to čine u ime »slobode«, »demokracije«, »pravde« itd. Ali takve parole su samo izrugivanje s činjenicom da u svojoj pohlepi za moći oni ne mogu osjetiti ni razumjeti patnje i ideale vijetnamskog naroda. Vladati drugima znači postupati s njima kao s predmetima — mrtvim, upotrebljivim, prikladnim da se žrtvuju za svoje vlastite nagonske ciljeve. U skladu s time, prirodni objekti kao zemlja, voda, biljke i životinje lišavaju se njihovih humanističkih značenja i vrijednosti, instrumentalnih i unutrašnjih, i neobuzdano se uništavaju u potrazi za sve-proždirućim ciljem moći. Isti eksploatatorski stav vidi se kod industrijalaca koji zagađuju vodu i uzduh otpadnim proizvodima i kod kalifornijskih trgovaca drvenom građom koji su se zaintačili da unište ljepotu i 2000 godina historije prirode radi moći nad prirodom i ljudima i svemogućeg dolara.

Vrijednost moći, kao i svaka druga vrijednost, postaje zamršena i samonegirajuća vrijednost ako je izolirana od drugih vrijednosti u dijalektici stvaralačkog života. Jer ako neki čovjek vlada nekom osobom, biljkom, životinjom ili drugim prirodnim objektom tako da ih ne poštuje i ne razumije, nestaje njegovo vlastito biće i život, nestaju njegove vlastite kvalitete i oblici i djelo. Totalna dominacija svršava u razaranju. A šta to može značiti osim da onoga koji vlada pokreću njegove vlastite samorazaralačke tendencije? Naprotiv, kreativna osoba je moćna i receptivna, aktivna i misaona, privržena i nepristrana; ona je sačuvala dijalektiku stvaranja, jer je dominantna i destruktivna samo da bi na kraju osigurala puniji život sebi i drugima. Ona održava generičke ljudske vrijednosti receptivnosti, moći i nepristranosti u dinamičnoj i elastičnoj ravnoteži, u sebi i sa drugim osobama i svijetom[27]. Neke vrijednosti se uvijek moraju izgubiti, napustiti i razoriti. Ali vodeći princip njenog života je optimalno kreiranje svih ljudi.

3) Tehnološka nadmoćnost, prisvajajući sebi centralni položaj u određivanju ljudske kulture i njenih vrijednosti, stvara nezdravu ravnotežu. Društveni sistem baziran na moći jedne klase koja održava i proširuje svoju moć razradom tehnologije ne može svrsishodno i sistematski usmjeravati svoju tehnolo-

27) Taj »način života«, u studijama Charlesa Morrisa bio je u prosjeku najomiljeniji način. »Technique and Human Value«, p. 24.

giju prema humanističkim ciljevima i tako održavati u ravnoteži sve vrijednosti ljudskog postojanja. SAD, npr., troše više novca na kemijsko i biološko ratovanje nego na istraživanje raka, više na program osvajanja svemira nego na siromaštvo; i dok one mogu ove godine dati 30 milijuna dolara za vijetnamski rat, više od 10 milijuna njihovih stanovnika hodaju glad- Model moći, konkurencije, strasti za stjecanjem uveden u načine na koje ljudi zarađuju za život, prožima društvo. On potiskuje vrijednosti čulnog slaganja, opuštanja, razonode, uživanja, emocionalne topline, nježnosti, sažaljenja itd. i vriiednosti tanane moći opažanja, osjetljivosti, delikatnosti reagiranja, vladanja sobom, samosvijesti, mašte itd. Šta je još važnije, ona na mjesto dinamičnog, integrirajućeg, spontanog, rastućeg, životvornog nagona zdrave osobe stavlja statističku, iskomadanu, mehaničku, zaustavljenu, ka smrti orijentiranu tendenciju nezdrave osobe. Ona iskrivljuje ličnost i kulturu. Nietzsche, koji se često pogrešno predstavlja kao zastupnik dominantne, bezobzirne volje za moć i ništa više, opisao je tu vrstu iskrivljenosti: »Ljudska bića koja su samo veliko oko ili velika usta ili velik trbuh ili bilo šta drugo što je veliko. Ja ih nazivam obrnutim bogaljima«.[28]

Razna psihološka istraživanja pokazuju da upravo to skretanje od života karakterizira bolesnu osobu i društvo.[29] Napušta se hrabrost da se raste, da se rizikuje, da se ulazi u nove odnose i integriraju nova značenja i vrijednosti u ravnopravnoj razmjeni sa stvarima i osobama. U svojoj nesigurnosti ljudi traže ono što je redovno, uredno, što se može kontrolirati. Taj mehanizam je duboko usađen. On se može pratiti unatrag do magije i religije primitivnih vremena i vidi se u mitologiji i ritualu starog robovskog društva i feudalizma. U industrijskim i predindustrijskim društvima mehaničko i tehnološko su pribavljali glavne oduške za tu neurotičku potrebu. Nauka primijenjena u velikom mjerilu na industriju i trgovinu, kapitalistička efikasnost, birokratski sistem, politička »mašinerija«, velike vojne organizacije, totalni rat, protestantska etika, frojdovska »prisila ponavljanja«, »analno-opsesivni« karakter i drugi »mehanizmi« obrane, autoritarne ličnosti — svi izražavaju i zadovoljavaju tu potrebu. Ljudi postaju zaokupljeni s rutinskim tehnikama, organizacijskim procedurama na svom radnom mjestu i kod kuće, strojevima i svaštarijama, jer isto kao rimski *lares* i *penati* oni daju zaštitu protiv novog, tuđeg, nepoznatog i nepredvidljivog u čovjekovom duhu i u njegovom društvu i svijetu. U industrijskim društvima ljudi stječu osjećanje zadovoljenja i ostvarenja vožnjom auta, pisanjem referata, uređiva-

28) *Tako je govorio Zaratustra*, prema knjizi *The Portable Nietzsche*, Uredio Walter Kaufmann. New York, The Viking Press, 1954, p. 250.

29) Vidi, na primjer, referencije u fusnoti 5.

njem dućana i pisaćeg stola (nagrada: status, novac), ukrašavanjem kuće i dvorišta uz upotrebu mnogih strojeva koje su ih namamili da kupe (nagrada: status), kupovanjem za kuću, plaćanjem računa itd. Ljudi često posvećuju više brige svojoj hrani, odjeći, kući, dvorištu, kolima, strojevima i oruđu nego osobama. Njih često više zanimaju sredstva, tehnika, čin upravljanja nego svrha. U SAD se često maglovito pretpostavlja da su život, sloboda i sreća ta svrha; ali koliko ima živahnih, slobodnih i sretnih ljudi?

U kompleksnom i neizvjesnom svijetu kapitalističkog industrijskog društva ljudi dolaze u iskušenje da promijene pravac i da se bave anorganskim i neživim, biljkama i životinjama, jer im tu njihova tehnika i tehnologija mogu dati onaj čistunski red koji oni kompulzivno traže ali ne mogu naći među pravim i stvaralačkim ljudskim bićima. Ako se bave ljudskim bićima oni nastoje da ih svedu na nivo stvari, gdje se mogu, na dobar »naučni« i »politički« način prebrojati, dovesti u međusoban odnos, uskladiti i kontrolirati. Na isti način, u tom procesu dehumanizacije drugih, oni i sami postaju dehumanizirani. Oni uče kako da podrede svoje vlastite nakane efikasnom hodu društvenog stroja. Oni vješto udešavaju i mijenjaju svoje tehnike da bi ih prilagodili njegovim zahtjevima. Na taj način oni postaju uspješni radnici, vođe, naučenjaci u društvenim i prirodnim naukama, istraživači tržišta, vojnici, političari, birokrati, upravitelji koncentracionih logora, ljudi organizacije i građani. Huberta Humphreya »neki su nazvali oportunistom, na što je on, kao uvijek, imao brz odgovor: 'Šta ima lošeg u tom da se čovjek okoristi oportunim?' ... 'Politika starih dana — kad ste dali da se bori jedna grupa protiv druge — ona je prošla, ona je zastarjela, rekao je on nedavno. 'Do đavola, ja sam čovjek organizacije'«.[30]

Erich Fromm je dokazivao da čovjekova ljubav za mehaničko i mrtvo nije urođeni instinkt već drugostepena reakcija na frustriranje njegove primarne ljubavi za život?[31] On je također ustvrdio da »duh kapitalizma, zadovoljavanje materijalne pohlepe, osvaja komunističke i socijalističke zemlje«.[32] To može zavesti u bludnju. Postoje osobe, institucije i politike u socijalističkim zemljama koje naglašavaju moć nad okolinom pomoću tehnike i tehnologije — birokrati, menadžeri, tehnokrati koji gledaju na čovjeka samo kao na ekonomsku, tehničku životinju. Ali opći duh koji prožima socijalistička društva, kad se uspo-

30) Robert Sherrill and Harry W. Ernst, *The Drugstore Liberal.* New York, Grossman Publishers, 1968.

31) Erich From, *Man For Himself.* New York and Toronto, Rinehardt and Co., 1947, pp. 210—216.

32) Erich Fromm, »The Application of Humanist Psychoanalysis to Marx's Theory«, u *Socialist Humanism.* Uredio Erich Fromm. Garden City N. Y., Doubleday and Co., 1965, p. 215.

redi s duhom kapitalističkih društava, kao npr. SAD, više je kooperativan, izbalansiran, miroljubiv, humanistički. Ni u jednom socijalističkom društvu na zemlji nije zaokupljenost masovnim ubijanjem, megatonažom, imperijalističkom moći, puškama, nasiljem i oruđima smrti tako zarazna kao u SAD. Ne predstavlja li društvo SAD odličan primjer kako kapitalizam rađajući tehnologiju kao sredstvo za svoju vlastitu ekspanziju, pada sam pod dominaciju svojih vlastitih besmislenih i destruktivnih tehnika moći?

Pa ipak Frommova opomena je *à propos*. Utopijski i revolucionarni socijalizam koji je nastao između 1789. i 1848. bio je reakcija protiv dehumanizirajućeg, umrtvljujućeg »poretka« konzervativnih torijevaca i feudalaca, na jednoj strani, i jednako dehumanizirajućeg, ustaljenog poretka buržoaskog liberalizma, na drugoj. Teorija ovih drugih naginjala je prema materijalizmu, ali to je bio mehanički materijalizam kome je nedostajao opći i dinamički karakter ljudskog života i historije. Marx je vidio kako procesi industrije izoliraju, mehaniziraju i razaraju ljude; ali za razliku od utopista on je također vidio nadu koju je ulijevala industrija za humanizaciju čovjeka, kako u kooperativnosti koju je ona rađala tako i u oslobođenju čovjeka od nepotrebnog rada koje je ona obećavala. Svrha revolucije je bila da se čovjek oslobodi od represivnih uslova feudalnog i buržoaskog poretka ali da to uradi pomoću industrije. Socijalistička društva su se tako uvijek borila s problemom kako održati revolucionarnu, humanističku viziju a istovremeno razvijati i njoj podrediti industriju i tehnologiju. Politički rečeno, to je problem da se stvori prava demokracija među ljudima koji znadu svoje stvarne ljudske potrebe i koji imaju znanje i tehnološka sredstva da ih ispune.

Ali ostvarenje humanizma nije lako. Analitičari kao J. J. Servan-Schreiber primijetili su rastuću američku nadmoćnost nad zapadnoevropskom ekonomskom zajednicom putem investiranja i upravljanja. Korporacije SAD u Evropi kontroliraju 15 posto od proizvodnje radio i TV-aparata te aparata za snimanje i reprodukciju; 50 posto poluvodiča; 80 posto kompjutora. Predloženi odgovor na »dinamičnost, organizaciju, novotarstvo i smjelost koji karakteriziraju divovske američke korporacije« jest »stvaralaštvo« — što za Servan-Schreibera znači efektivniji korporacijski kapitalizam u Evropi. Servan-Schreiber prihvaća osnovne dogme kapitalističke tehnologije; humanističke vrijednosti i posljedice tehnologije su gurnuti u pozadinu. Zar dosad, međutim, nije jasno da ni tehnologija ni kapitalizam nisu bog koji će ljudima garantirati dobar život, naprotiv, da jedno i drugo predstavlja ozbiljnu prijetnju čovjeku? Glavna teorijska alternativa anti-humanističkoj tehnologiji kapitalizma u zapadnoj Evropi je humanistička tehnologija socijalizma. No, da li ona može postati praktička alternativa, realna mogućnost, zavisi o tom kakav će biti uspjeh humanizma u postojećim so-

cijalističkim državama u istočnoj Evropi i u čitavom svijetu. Ljudi pretpostavljaju dobra i usluge industrijske i post-industrijske tehnologije, kapitalističke ili komunističke, malenoj ili nikakvoj tehnologiji. Ali kao stvarna ljudska bića oni također pretpostavljaju humanističku tehnologiju nehumanističkoj.

Tako gledano Lenjinovo mišljenje da »bez revolucionarne teorije ne može biti revolucionarnog pokreta«[33] znači da se vrijednost i ciljevi društvene promjene moraju posve razbistriti — ne apstraktno, već u konkretnoj kritici tekućih uslova. Šta treba da se kaže ili učini varirat će od društva do društva. Ali promjena ne može biti revolucionarna osim ako je temeljita, i zato kritika mora biti temeljita, tj. mora biti upravljena na pretpostavke, filozofske korijene, vjerovanja koja se tiču čovjeka, historije, svijeta, vrijednosti i metoda koje vladaju društvom. Kad američki studenti »zauzimaju« zgrade univerziteta i »suočavaju se« s vlastima oni zamišljaju da prave »revoluciju«. Ali mnogi odbacuju teoriju i »ideološke otpatke« (podrazumijevajući svaku ideologiju), i posljedice su daleko od revolucionarnih. Ali razvitak raširene informirane, radikalne svijesti među Amerikancima — dosad zabavljenim s neposrednim i pragmatičnim — bio bi doista jedan korak u pravcu radikalne društvene promjene. Ta svijest bi se morala usmjeriti ne samo prema kapitlizmu već prema čitavom problemu dijalektike humanizma i tehnologije. U tom smislu revolucija za Amerikance mora biti dvostruka, upravo kao što građani socijalističkih zemalja moraju sada da se čuvaju potencijalnog izopaćivanja i dehumanizacije svoje vlastite tehnologije.

Kako se tehnologija može učiniti humanističkijom — kako može ona bolje služiti čitavom skupu ljudskih vrijednosti?

1) Svi ljudi treba da u granicama svojih sposobnosti imaju pristup do znanja o sebi samima, svojim vrijednostima, predloženim odlukama o tehnološkoj politici koja se tiče njihovih vrijednosti i o posljedicama takve politike za njih same i druge.

Korolarij: U svim javnim školama trebalo bi pitanja vrijednosti obučavati temeljito i opširno.

Korolarij: Specijalisti u znanjima o ljudskim bićima i ljudskim vrijednostima, tehnologiji, planiranju, rukovođenju itd. morali bi biti u vezi s ljudima kojih se to tiče i raspravljati s njima o tehnološkoj politici koja se predlaže i koja ih pogađa u njihovim ustanovama.

Korolarij: Nijedna grupa ne bi smjela voditi tehnološku politiku nezavisno od takve izmjene misli i diskusije.

---

33. V. I. Lenin, *Selected Works*. Vol. I. Moskva, Foreign Languages Publishing House, 1950. p. 227.

2) Svi kojih se to tiče trebali bi se, na temelju takve diskusije, opredijeliti i odrediti pravac akcije u pogledu uvođenja ili mijenjanja tehnološke politike.

3) Svi kojih se to tiče trebali bi poslije uvođenja tehnološke politike raspravljati, ocjenjivati i, ako se zaključi, promijeniti ili odbaciti takvu politiku.

4) Ustanove (porodice, škole, društva, vlada itd.) trebali bi biti organizirani tako da se demokratsko-naučne metode rješavanja problema vrijednosti uvedu i uobičaje.

Korolarij: Treba eliminirati nedemokratske, autoritarne, elitističke, impulzivne, tradicionalne metode rješavanja problema.

Preveo B. P.

NAUČNO-TEHNIČKI PROGRES I HUMANIZAM

Ivan Kuvačić

Zagreb

»Ako čovjek teži da pronađe bolju mišolovku, on je duša poduzeća, ako teži da stvori bolje društvo, on je propalica«.

J. K. Galbrait

Često mnogi sporovi i diskusije imaju više fiktivni nego stvarni karakter jer nastaju zbog toga što prethodno nisu precizno definirani pojmovi o kojima se raspravlja. Dobar primjer takve diskusije jest spor oko pitanja, gdje treba, u prvom redu, tražiti nosioce progresa, da li među mnogobrojnim manualnim radnicima, ili među visokokvalificiranim stručnjacima. Dok jedni tvrde da je osnova progresa elektronika i fundamentalne nauke, drugi im oponiraju dokazujući da to mogu jedino biti široki slojevi radničke klase.

Očito je da se u tom slučaju radi o nesporazumu oko definicije pojma progres. Dok zastupnici prvog gledišta imaju u vidu *tehnički* aspekt progresa, dotle njihovi oponenti stavljaju akcent na *socijalni* aspekt progresa. Za prve se sve svodi na pitanje — u kojoj mjeri pojedinci i pojedini društveni slojevi doprinose tehničkom razvoju. Drugi tvrde da je težnja radničke klase da se oslobodi »socijalnog robovanja« u koju je stavlja »klasna podjela rada«, jedina sigurna garancija progresa.

Odavde izvodimo zaključak da osim progresa, koji izražava cifra dohotka po glavi stanovnika, postoji i progres u ljudskim odnosima. Može se reći da su to dvije strane jedne medalje, te da jedno bez drugoga i ne ide. To je tačno u posljednjoj liniji, no ipak ne treba ispuštati iz vida da naučno-tehnički progres ima svoju unutarnju logiku razvoja, koja ne nailazi na veće društvene zapreke, jer je osnova materijalnog blagostanja,

dok na putu unapređenja ljudskih odnosa stoje brane koncentrirane društvene moći i ukorijenjenih interesa.

Ta unutarnja suprotnost razvoja različito se tretira i naglašava, ovisno o konkretnim prilikama i okolnostima. Tako je nesumnjivo da je u zaostalim zemljama razvoj tehnike preduvjet svake humanizacije i napretka. Uključivanje primitivnog seljaka u industrijski život, čak i onda ako se odvija u uvjetima detaljne podjele rada, predstavlja nesumnjiv napredak, i to ne samo na planu tehničke kulture nego i u humanizaciji njegove ličnosti.

S druge strane isto je tako nesumnjivo da naučno-tehnički progres postaje izvanredno moćan instrument dominacije i pojačanog ugnjetavanja velikog dijela stanovništva. Rast i ekspanzija proizvodnje osnovni je faktor u ime kojeg se u najrazvijenijim zemljama dovodi u pitanje bit čovjekovog postojanja. Obilje potrošnih dobara postaje cijena kojom se plaća napuštanje slobode i istine.

Taj se problem može najbolje sagledati kada se čovjek promatra u njegovom odnosu prema organizaciji ili sistemu života. Romantični humanizam obično zaboravlja da čovjek uvijek postoji u sistemu kao njegov dio. On se postvaruje i reducira na jedan sektor s kojim on kao čovjek ne može biti identičan i odatle težnja prema transcendiranju. Tako se onda događa da se čovjekova egzistencija neprestano kreće u rasponu između nemogućnosti reduciranja na sistem i praktičnog funkcioniranja u njemu.

Ta unutarnja ljudska suprotnost ima jasne socijalne implikacije. Oni društveni slojevi koji su tako usko vezani uz sistem, da ne mogu biti od njega odvojeni, redovito su branitelji postojećeg. Njihove ideje su vladajuće. Oni nameću vrijednosnu orijentaciju, koja je obavezna za sve. S njihovog gledišta glavno je pitanje: što učiniti da ljudi žele ono što se od njih očekuje. Ako to ne uspije, slijedeći problem je pronalaženje prikladnih sredstava da ih se drži u liniji. Njihovi teoretičari se bave pitanjima funkcionalnog jedinstva i društvene kontrole.

Siromašnim i potlačenim društvenim slojevima, koji su zainteresirani za promjenu, više odgovara polazište da »svako društvo sadrži klicu svog vlastitog uništenja«. U skladu s tim oni ugrožavaju postojeću društvenu ravnotežu, što u teoriji poprima oblik stava da je čovjek totalno biće, te se ne može reducirati na sistem. Odavde proizlazi da najdublja osnova revolucionarnih promjena nije automatizam struktura, već čovjek kao biće prakse. Ovdje se primjećuje svojevrsni paradoks, koji se sastoji u tome, što prva koncepcija, koja na izgled polazi od globalnog, od sistema, preporuča proučavanje malih grupa, koje spontano održavaju red, dok druga koncepcija uzima za osnovu čovjeka, a bavi se velikim društvenim grupama koje se sukobljavaju i ugrožavaju red i sigurnost.

Kad se to ima u vidu, onda postaje jasno, zašto je funkcionalizam u raznim varijacijama dominantna teorija gotovo svih najmoćnijih društvenih uređenja. On je naročito ojačao s razvojem modernog industrijskog društva, koje počiva na sveobuhvatnoj organizaciji i prema tome na težnji prema apsolutnom postvarenju. Parcijalna funkcija koja određuje mjesto u sistemu važnija je od cjelokupnog čovjeka, koji je puko sredstvo u ostvarivanju ekspanzije sistema. Mehanizam počiva na suodnošenju proizvodnog rasta s razvojem i zadovoljavanjem ljudskih materijalnih potreba. Čovjek postaje funkcija tih svojih potreba, zbog čega atrofiraju njegove druge potencije.

U prosjeku to ljudi ne osjećaju kao nedostatak, jer su sjajno uklopljeni u situaciju. Međutim, oni to osjećaju u onom svom dijelu koji je uvijek najmanje spreman da se odrekne slobode i spontanosti. To su mladi ljudi, uglavnom studenti, koji još nisu uključeni u ritam zarađivanja, pa zbog toga lakše dolaze do spoznaje da ljepota i ljudsko dostojanstvo imaju sve manje mjesta u sistemu u kojem žive. Njihov otpor je izvanredno osjetljiv, jer univerzitet kao baza naučno-tehničkog progresa postaje fokusna tačka privrednog rasta i ekspanzije. Ustajući protiv civilizacije koja je isključivo orijentirana prema materijalnom uspjehu, oni dovode u pitanje motivacionu osnovu kapitalističkog sistema. Tim se pokazuje da sistem ima unutarnju granicu, jer među onim akterima od kojih se očekuje da zauzmu ključne pozicije, postoje fatalna kolebanja i otpori.

No to nije samo problem razvijenog kapitalizma. Dapače, u današnjim uvjetima, kada i na jednoj i na drugoj strani postoje moćni sistemi, gledište da je sve zlo koncentrirano isključivo kod protivnika, može biti najfatalnije. Ono vodi u staljinistički funkcionalizam koji razvija moćnu organizaciju i u kojoj je snaga kompleksnog rutinskog rada praćena potpunom negacijom slobode. Čovjek je sveden na standardni zamjenljivi dio sveobuhvatnog sistema.

To je moguće zbog nerazvijenosti i siromaštva velike većine, koja u težnji za zadovoljavanjem osnovnih bioloških potreba, nema jače izražene druge aspiracije. Situacija se mijenja kao rezultat ekonomskog i kulturnog rasta. Javljaju se nove potrebe koje su do sada bile latentne i prigušene. Ljudi postaju manje spremni da se u ime općih interesa odriču svoje lične slobode. U skladu s tim sistem se modificira. On postaje demokratičniji. No to ne ide glatko već uz svladavanje velikih otpora. Tu je redovito riječ o sukobu među određenim društvenim slojevima. Odnosi nisu jednostavni jer ih u svakoj zemlji uvjetuju mnogi vanjski i unutarnji faktori. No ipak je očito da ljudi koji drže vlast najteže shvaćaju i usvajaju potrebu radikalne promjene. Zbog težnje prema funkcionalističkoj stabilizaciji napušta se Marxova epohalna vizija. Zbog toga u socijalističkim zemljama dolazi do sukoba između vladajućih birokrat-

skih struktura i onih snaga koje traže nova rješenja. Na teorijskom planu prvi brane gledište da je sloboda spoznata nužnost, a drugi smatraju da nje nema tamo gdje ne postoji mogućnost izbora među alternativama.

I na jednoj i na drugoj strani oni koji guše slobodu pozivaju se na tehnički progres. Ipak postoji bitna razlika. Na zapadu se to radi u ime obrane sistema koji je postao historijski anahronizam. Zbog toga naučno-tehnički progres, koji je tamo usmjeren na obranu socijalnog status quoa, nužno znači agresivno porobljavanje siromašnih i nerazvijenih. Na istoku, u socijalističkim zemljama, naučno-tehnički progres je stavljen u službu rušenja starog i stvaranja novog, pravednijeg sistema života. Samo što tu još uvijek dominira uvjerenje da društvo najprije mora stvoriti materijalne preduvjete slobode za sve svoje članove, a tek onda može biti slobodno. To uvjerenje je možda i moglo imati svoje opravdanje u prvim etapama socijalističke revolucije. No danas ono služi kao paravan privilegiranih slojeva, koji teže rastućem materijalnom obilju u okviru fiksiranih društvenih odnosa. Njihovo isključivo insistiranje na tehničkom progresu dovodi u pitanje društveni progres u njegovim bitnim ljudskim dimenzijama. To je tačka u kojoj se odlučuje o realnosti humanističke vizije društva. Da li je neophodno da se u ime tehničkog progresa sve više učvršćuje mreža sveopće zavisnosti i potčinjenosti, koja traži od ljudi da »stave u zagrade« sve ljudsko i djeluju precizno poput stroja, ili se već naslućuje takva situacija u kojoj će svemoć aparata postepeno biti zamijenjena ličnošću koja djeluje slobodno i snosi odgovornost.

Ma kako šanse te druge alternative bile neznatne, za nju se treba boriti, jer jedino ona otvara mogućnost istinskog ljudskog napretka.

DVE KONCEPCIJE NAUKE I HUMANIZMA

Staniša Novaković

Beograd

Karakteristično je i paradoksalno da i pozitivistički i humanistički marksizam polaze od jedne iste koncepcije nauke, prvi u svome nekritičkom isticanju naučnog saznanja kao jedinog oblika saznanja i izmene sveta, a drugi u svome kritičkom potiskivanju naučnog saznanja na nivou pukoga sredstva u rukama jedino autentičnog filosofskog saznanja, koje je jedini oblik izmene i humanizacije sveta.

U stvari, i jedna i druga varijanta marksizma polaze od one koncepcije nauke koja preovlađuje u zapadnoj filosofiji i koju zastupaju razne forme pozitivizma, one filosofije koja je istakla u prvi plan proučavanje i analizu toga naučnog saznanja. To, međutim, nikako ne znači niti da se radi o jedino mogućnoj, niti jedino ispravnoj koncepciji nauke. Ja ću zapravo pokušati da toj koncepciji suprotstavim jednu drugu, po mom mišljenju, mnogo produbljeniju, dijalektičniju, atraktivniju i adekvatniju koncepciju nauke.

No, zapitajmo se prethodno: ako je pozitivistički marksizam prihvatio pozitivističku koncepciju nauke, zašto je i humanistički marksizam učinio isto?

Humanistički marksizam, prenoseći težište svoga interesovanja na kritiku svega onoga što smeta otvaranju perspektiva jednoga humanijeg društva, zainteresovan je uglavnom za probleme na relaciji čovek-društvo, za kritiku i prevladavanje različitih formi otuđenosti čoveka u modernom društvu. Na taj način, humanistički marksizam je uveliko zapostavio probleme na relaciji čovek-priroda, takoreći u potpunosti prenebregao problematiku naučnog saznanja i sasvim propustio da izgradi sopstvenu filosofsku koncepciju o suštini naučnog saznanja, o njegovom humanom karakteru i humanizatorskoj ulozi. Ukazivanje na ovaj nedostatak ne bi moralo da predstavlja posebno krupan prigovor, da humanistički marksizam — koji je inače kritički usmeren prema savremenom pozitivizmu — nije pri-

hvatio, odnosno sasvim nekritički uključio u sebe, u osnovi vrlo primitivnu i jednostranu pozitivističku koncepciju naučnog saznanja. No, pošto je to učinio, onda je, sasvim razumljivo, zauzeo u suštini negativan stav prema nauci. Kažem negativan stav, zato što smatram da kada se nauka svodi samo na »jedno od oruđa borbe za humanizaciju stvarnosti« (Životić), ili kada filosofija želi sasvim da se razgraniči i odvoji od nauke zbog toga što »pozitivistički duh nauke negira filosofiju kao takvu« (Vranicki), da je to onda u stvari zauzimanje negativnog ili negatorskog stava prema nauci, odnosno ispoljavanje za prave filosofe dosta neočekivanog nedostatka impulsa da se uđe u suštinu jednog od sigurno najznačajnijih područja ljudskog saznanja.

Naime, po mom shvatanju, ako se pitanju naučnog saznanja priđe sa jednog šireg filosofskog stanovišta, onda ono što pozitivistička, zaista usko koncipirana filosofija podrazumeva pod naukom, predstavlja samo surogat prave nauke. Naravno, da li ćemo nešto zvati naukom ili ne, uveliko zavisi i od naše ne uvek filosofski produbljene odluke, kao što i to da li ćemo nekoga zvati naučnikom ili ne, u velikoj meri zavisi od društvene konvencije. Pa ipak, ako smo već filosofi, onda ne bismo smeli da iz jedne takoreći antifilosofski orijentisane savremene misli nekritički prihvatimo njenu koncepciju nauke, već bi trebalo i sami ozbiljnije da se pozabavimo pitanjem šta je suština naučnog saznanja, u čemu je suština nauke.

Da bih što reljefnije izneo onu koncepciju nauke koju smatram ne samo daleko adekvatnijom od pozitivističke, već i daleko prihvatljivijom sa stanovišta humanističkog marksizma, koncepciju koja je inače inaugurisana od strane jednog od najinteresantnijih i najstimulativnijih kosmološki orijentisanih mislilaca našega doba Karla Popera, ja ću tu koncepciju razložiti i suprotstaviti preovlađujućoj pozitivističkoj koncepciji, koja — mada već očigledno zastareva — još uvek preovlađuje u dva smisla: (1) kod filosofa koji proučavaju naučno saznanje, kao i (2) kod onog broja ljudi koje, prema trenutno važećim normama, nazivamo naučnicima.

Ako bismo hteli odmah da istaknemo u čemu je bitna razlika između dveju pomenutih koncepcija, onda bismo mogli da kažemo da se ona svodi na razliku koja bi mogla da postoji između sledeća dva idealna tipa: između naučnika-stvaraoca i naučnika-tehnologa. Za N-S bi se moglo reći da želi da dođe do takvih teorija koje će dati sve više i više zadovoljavajuće objašnjenje sveta koji nas okružuje, tj. da je zainteresovan prvenstveno za akciju na izmeni i daljem usavršavanju teorijske strukture nauke, odnosno za razvoj i rast naučnog saznanja; za N-T, međutim, moglo bi se reći da je zainteresovan za pripremu postojećeg fonda naučnog znanja, tj. zainteresovan je prvenstveno za akciju na osnovu date strukture naučnih teorija, odnosno da suštinski uopšte i nije zainteresovan za temeljito menjanje i napredak naučnog saznanja. N-S vrši otkrića; N-T pravi pronala-

ske. N-S traga za znanjem u smislu sve istinitijih teorija; N-T traži znanje u smislu što veće njegove instrumentalne efikasnosti i upotrebljivosti, bez obzira da li se radi o istinitim ili pogrešnim teorijama. Prema tome, dok N-T interesuje samo primena i mogući praktični rezultati jedne teorije, N-S je zainteresovan za primenu neke teorije prvenstveno iz teorijskih razloga, odnosno u smislu proveravanja te teorije. N-S je sklon da shvati znanje kao nešto što sadrži element nagađanja i što je podložno pogreškama, tj. da drži da se »knjiga prirode« može i pogrešno pročitati; N-T je sklon da shvati znanje kao nešto konačno, jednom za uvek dato i nepogrešivo, tj. da smatra da je »knjiga prirode« otvorena i da — kada se ispune određeni uslovi — može da se čita bez ikakvih pogrešaka. Drugim rečima, za N-S znanje je uvek »doxa«, on priznaje neznanje a ne priznaje autoritet; za N-T, međutim, znanje je uvek »epistêmê«, on ne priznaje neznanje, ali zato priznaje autoritet. Prema tome, za N-S je i znanje nešto ljudsko, nesavršeno i nezavršeno, dok za N-T znanje predstavlja nešto superljudsko, savršeno i završeno.

Isto tako je interesantna i značajna i metodološka razlika između ovih dveju koncepcija: dok je N-T zainteresovan prvenstveno za slučajeve koji potvrđuju neku teoriju, N-S je zainteresovan pre svega za slučajeve koji tu teoriju opovrgavaju; dok je N-T zainteresovan za učvršćivanje jedne teorije, pa tako i za izbegavanje kritike, N-S se voljno izlaže oštroj kritici i teži obaranju naučnih teorija, smatrajući da se jedino na taj način i može da obezbedi brži napredak naučnog saznanja. Tako na ono što za N-S predstavlja znak napretka naučnog saznanja (tj. na kritiku), na to N-T gleda kao na znak njegove propasti. Ili, najzad, u odnosu na proceduru dolaženja do novih teorija, dok N-T teži da što manje transcendira skup podataka sa kojima raspolaže i vodi računa da ne naruši ništa u odnosu na već postojeće teorije, tj. pouzdaje se sasvim u prethodno znanje, dotle je N-S voljan da posumnja u sve, spreman je da izađe i sa naizgled najneverovatnijom hipotezom, odnosno da daleko prevaziđe sve što je postojalo u prethodnom znanju, pošto smatra da se prava nauka sastoji od »doxa«-gledišta koja se nalaze pod neprekidnom kontrolom s jedne strane kritičke diskusije a s druge strane eksperimentalne »technê«, tj. da igra nauke nema kraja; prema tome, ukoliko neko jednoga dana odluči da naučni iskazi ne traže dalje proveravanje (da su konačno potvrđeni), to znači da on u stvari napušta tu igru. Definitivno odbacivanje koncepcije naučnog znanja kao sigurnog znanja znači, međutim, istovremeno i ukidanje svih onih težnji (koje ispoljava i humanistički marksizam) za strogim razgraničenjem između filosofije i nauke.

Iz ovoga upoređenja čini mi se da je moguće već na prvi pogled videti da je prva koncepcija nauke više u skladu sa savremenim stanjem kao i tendencijama i metodama razvoja naučnog saznanja, ali isto tako i to da je ta koncepcija daleko di-

jalektičnija i daleko više u skladu sa humanističkim marksizmom, kao što ona druga koncepcija sasvim odgovara pozitivističkom marksizmu. Iz toga, međutim, može da se zaključi — i to je zasad jedini zaključak na koji bih želeo ovom prilikom da ukažem — da bi humanistički marksizam trebalo temeljito da preispita svoj u suštini negativni odnos prema naučnom saznanju.

NEKA PITANJA O REVOLUCIONARNOJ ANTROPOLOGIJI

Božidar Debenjak

Ljubljana

(MEW 1) 369 »... Dovršenje idealizma države bilo je ujedno dovršenje materijalizma građanskog društva. Svrgnuće političkog jarma, bilo je ujedno svrgavanje veza, koje su držale sputanim egoistički duh građanskog društva. Politička emancipacija bila je ujedno emancipacija građanskog društva od politike, od samog *privida* nekog općeg sadržaja.

366 Feudalno društvo bilo je svedeno na svoj osnov, na *čovjeka*. Ali na čovjeka, kako je on zbiljski bio njegov osnov, na *egoističkog* čovjeka: »...čovjek kao bourgeois uzima se za *pravog* i *istinskog* čovjeka«.

360 »Politička demokracija je kršćanska, po tome što u njoj čovjek, ne samo jedan čovjek, nego svaki čovjek, važi kao *suvereno*, kao najviše biće, ali čovjek u svojoj nekultiviranoj, nesocijalnoj pojavi, čovjek u svojoj slučajnoj egzistenciji, čovjek, kakav jest, čovjek, pomoću čitave organizacije našeg društva upropašten, za sebe izgubljen, izvanjšten, izručen vladavini neljudskih odnosa i elemenata, jednom riječju, čovjek, koji još nije *zbiljsko* biće roda.«

356 Ova kritika »posljednje forme ljudske emancipacije *unutar* dosadašnjeg svjetskog poretka« (bitni sadržaj »Jevrejskog pitanja«) postavlja nas pred pitanje, kakva mora biti *ona* revolucija, koja istupa *iz* dosadašnjeg svjetskog poretka, koja u osnovi mijenja scenarij svijeta, budi »istinskog«, »pravog« čovjeka kao »zbiljsko biće roda« — u opreci spram čovjeka, »kakav on jest«, spram izgubljenog, izvanjštenog, upropaštenog čovjeka »dosadašnjeg svjetskog poretka«, spram egoističkog privatnog čovjeka. (Karakteristično je, da je revolucija u ovim stavovima gotovo uvijek gramatički subjekt a ljudi su gramatički objekt — politička revolucija emancipirala je ljude). »Demokratska« revolucija ne proizvodi temeljito revolucioniranje čovjeka — ona emancipira samo *onog* čovjeka, koji je bio temelj prijašnje forme društva — egoističkog čovjeka

»kakav on jest«. Temeljita revolucija, koja treba da sjedini egoističkog »čovjeka« (homme) s moralnim »građaninom« (citoyen), kako bi etablirala čovjeka »istinske zajednice« (Njemačka ideologija) — to je dio Marxove vizije. I upravo ovaj dio možda najodlučnije prevazilazi vulgarno-marksističke simplifikacije, tobože strogo znanstvena učenja, da su revolucije samo poluga za odstranjivanje ekonomskih ograda i okova. Revolucija u permanenciji značila bi tada »permanentno revolucioniranje tehnologije« a ne, kao kod Marxa, proces nastajanja »istinskog čovjeka« kao »zbiljskog bića roda«. Ove simplifikacije potječu iz situacije, koja je povijesno krajnje tragična: »svrgavanje veza, koje su držale sputanim egoistički duh građanskog društva«, gotovo je dovršeno: logika moći prevladava, cinizam moći gotovo je neograničen, golotinju imperijalističkih ciljeva treba još samo polovično prikrivati u ruhu pseudohumanizma i pseudomorala; napalm bombe i otrovni plinovi ili jednostavno tenkovi moraju ulaziti u rat radi »mira«, »slobode« ili »socijalizma«; još kako dugo? Ako će tako dalje ići, uskoro će već biti dovoljna moć sama. I zemlje, koje su proizašle iz socijalističkih revolucija — iz revolta, kojem je sistem manipulacije i represije *bitno stran*, u velikoj su se mjeri »deformirale« i »konformirale« *svijetu imperijalizma*: i one su stupile — i to s uspjehom — u igru moći prema vani i permanentnog građanskog rata iznutra, i one su razvile najrafiniraniju tehniku u službi armije i policije.

Sigurno je, da riječi o »svrgavanju veza, koje su držale sputanim egoistički duh građanskog društva«, sadrže i zahtjev za nadvladavanjem ovog egoističkog duha. I ovdje bi mogli postojati vulgarno marksistički korijeni, kada se tvrdi, da je ekonomija jedina poluga za to nadvladavanje egoističkog duha. Ekonomija je *u posljednjoj instanciji* odlučan moment — ali kako bi povijest mogla biti alternativna u smislu »ili komunizam ili barbarstvo« ili, u Engelsovoj formulaciji (Anti Dühring) »DA CIJELO MODERNO DRUŠTVO NE PROPADNE, toga radi mora se dogoditi prevrat načina produkcije i raspodjele, koji odstranjuje sve klasne razlike.« Alternativa: zbiljska zajednica, inače barbarstvo ili propast — pokazuje se i kao alternativa moralne odluke. Pa uvjeravale vladajuće ideologije još tako glasno, da je moral lažna ideologija i da je svaka moralna pozicija filozofijski već odavna passé, ostaje istina, da upravo u razvalinama moralne svijesti valja tražiti jedan od neophodnih sastavnih dijelova revolucionarne negacije. Marx i Engels bazirali su kako je poznato bitan dio svoje polemike protiv Bakunjina na tome, da su sredstva Internacionale bila moralna, a sredstva anarhije jezuitska. (Usp. i Marcuse: »Das Ende der Utopie«, str. 57—58.)

Pouka je to povijesti, koju su Marx i Engels izvukli, da je moralna pobuna uvijek postajala materijalnom snagom, kada su neprilike i cinizam moći dosizale vrhunac: revolucije su izrastale uvijek iz svijesti ništavila, vlastite ništavnosti individua i so-

cijalnih klasa, a cinizam moći jest najsigurniji znak »nezbiljnosti« moći. Ili to danas možda više nije stiina?

To je diskusija koja nikada nije dovršena, da li je Marxovo učenje o revoluciji danas zastarjelo, jer industrijsko društvo više ne poznaje nikakvu militantnu radničku klasu, ili kako se pitalo Herberta Marcusea, da li revolucija danas još ima nekoga tko je za nju »prijemčiv«. S jedne strane valja primijetiti, da je Marx govorio o *ljudskoj* emancipaciji te je u proletarijatu vidio *koncentriranu* ništavnost; da proletarijat ima osloboditi *cijelo* društvo. Kao drugo moramo ustanoviti, da ni u Marxovo vrijeme najrazvijenija industrijska zemlja — Engleska — nije poznavala nikakav jaki radnički pokret, da bi se dakle s istim razlogom smjelo tvrditi da Marxovo učenje o revoluciji nije moglo zastarjeti, ta ono nije nikada ni bilo suvremeno. Ovaj je zaključak nužan, ako Marxovo učenje izoliramo od njegove revolucionarne antropologije i preobrazimo ga u neku sociologiju.

Poznato je, kakva »sociologijska« nesigurnost vlada u Marxovim djelima u određenju »proletarijata«: kako je on neodređen u »Njemačko-francuskim godišnjacima«; da je u »Njemačkoj ideologiji« riječ čak o »milionima proletera ili komunista«, da su proleteri dakle identificirani s komunistima; da se proleteri obično razumiju kao »radnička klasa koja je *svjesna* sebe same«; i konačno, čovjek može pomoću svijesti postati proleter. Engels je pisao Internac. kongresu socijalističkih studenata (1893): »Neka vašim naporima uspije, među studentima probuditi svijest, da iz njihovih redova mora proizaći intelektualni proletarijat, koji je pozvan, da na strani i usred svoje braće, manualnih radnika, odigra značajnu ulogu u revoluciji koja se približava«. Izgleda da je moguć samo jedan, i to ne pretežno sociologijski, rezime ovih određenja: proleter je onaj, tko je svjestan toga, ili bar osjeća, da mu je u dio pala ništavnost, da je on *kao on sam*, ne kao njegovo drugo, ne-moć i ne-kapital; da se on, što čini baš on sam, izvanjštuje u svoje drugo, da on, ako smijemo parafrazirati Grundrisse str. 357-8 »svoju vlastitu zbiljnost ne postavlja kao bitak za sebe, nego kao puki bitak za drugo, i otuda kao puki drugobitak ili bitak drugoga protiv sebe samoga«; da on sama sebe objektivno postavlja samo, time što on svoj »objektivitet postavlja kao svoj vlastiti nebitak ili kao bitak svog nebitka«. A to je po mom shvaćanju antropologijski fundament Marxovog učenja o revoluciji.

Preveo B. D.

MOGUĆNOST SOCIJALISTIČKE REVOLUCIJE DANAS

Svetozar Stojanović

Beograd

1.

Stopedeseta godišnjica Marxova rođenja pala je u vreme revolucionarnih gibanja u Vijetnamu, Čehoslovačkoj i Francuskoj. Pozivajući se na Marxa u tako raznorodnim prilikama, revolucionarne snage još jedanput potvrđuju da je on najveći socijalni mislilac naše epohe. Istorijski događaji u tim zemljama otelovljuju tri vrste problema koje obuhvata naša tema: 1) socijalistička revolucija u nerazvijenim zemljama, 2) socijalistička revolucija u etatističkim zemljama, i 3) socijalistička revolucija u visokorazvijenim kapitalističkim zemljama.

Marksisti su mnogo raspravljali o izgledima za socijalizam u savremenom svetu. Zašto se sada vraćamo istoj temi? Prvenstveno zbog događaja u Čehoslovačkoj i Francuskoj. Jedna mala zemlja koju ljudi klasifikuju kao socijalističku nedavno je počela da uvodi *revolucionarne* novine. Pet drugih zemalja, koje se takođe deklarišu kao socijalističke, izvršile su agresiju na nju da bi omele te promene. S druge strane, i u jednoj bogatoj kapitalističkoj zemlji u maju iste godine došlo je do situacije koju mnogi opisuju kao *revolucionarnu*. Sartreov časopis »Les Temps Moderne« u majsko-junskom broju objavio je uvodnik koji oduševljeno počinje ovim rečima: »Ubuduće znamo da socijalistička revolucija nije nemoguća u jednoj zemlji zapadne Evrope, a možda i u dve ili tri!«

Marksizam je misao revolucije, pa zato mora da se suoči sa tom, u mnogo čemu novom situacijom. A ona je takva da kod marksista izaziva s jedne strane gnevno očajanje, ali istovremeno budi i velike nade.

2.

Počev sa krvavom kolektivizacijom sela u SSSR-u krajem 1920-ih, preko masovnog istrebljivanja komunista 1930-ih, staljinističke ofanzive na Jugoslaviju od 1948. pa nadalje, vojne intervencije u Mađarskoj 1956, pa zaključno sa okupacijom Čehoslovačke — da pomenemo samo neke događaje, marksisti se u očajanju uvek iznova pitaju: kako je sve to moguće u *socijalizmu*. Ali pošto je pitanje pogrešno formulisano, nikako nema zadovoljavajućeg odgovora. Treba se osloboditi *teorijskog okvira* u kome se kreće to pitanje i jednostavno zapitati: kako je sve to moguće.

Taj novi teorijski okvir ja sam već predložio i detaljno obrazložio u nekim ranijim radovima.[1] Zato ovde želim samo da ukratko podsetim na njega, a zatim da ga primenim na slučaj Čehoslovačke.

Naš vek obiluje ideološko-političkim mitovima. Među njima se izdvaja mit nad mitovima našeg doba: etatistički mit socijalizma. Degeneracijom socijalističke revolucije sa staljinizmom stvoren je novi klasni, eksploatatorski sistem, koji se uporno predstavlja kao socijalizam. Na žalost skoro svi veruju u socijalistički identitet staljinističkog društva.

Ideolozi najrazvijenijeg »socijalističkog« etatizma odavno su objavili da je njihovo društvo završilo izgradnju socijalizma i počelo izgradnju komunizma. Oni polaze od toga da se i izgradnja komunističkog društva može centrirati oko svemoguće države. Znači da pored etatističkog mita socijalizma, postoji i etatistički mit komunizma.

Istinski marksisti imaju prvorazrednu teorijsku i praktičnu obavezu da prodru kroz taj mitski zastor do etatističke stvarnosti. Marx je predvideo fundamentalni obrt iz klasne predistorije u početak prave istorije čovečanstva. Staljinizam je pretvorio njegovu misao u ideologiju jedne nove faze te predistorije, koju Marx nije mogao da anticipira.

Čitavo istorijsko iskustvo posle Marxa potvrdilo je njegovo predviđanje o zakonitoj krizi kapitalizma. Ali je pokazalo i to da su kapitalizmu inherentne dve mogućnosti i tendencije: etatistička i socijalistička, a ne samo jedna kako je on mislio. Zato epohalna dilema: kapitalizam ili socijalizam postepeno odlazi u pozadinu, a u prvi plan sve više izbija epohalna dilema: etatizam ili socijalizam.

»Socijalizam« za koji: debirokratizacija i demokratizacija, prevazilaženje centralističko-distributivne privrede, eliminisanje policijskog terora i cenzure, uvođenje radničkog samoupravljanja, izvojevanje nacionalnog suvereniteta i sl. — predstavlja kontrarevoluciju, ne može nipošto biti socijalizam u marksovskom

---

1) Videti moju raspravu »Etatistički mit socijalizma«, »Praxis«, 1—2/1967. i »Još jedanput o etatističkom mitu socijalizma«, »Socijalizam«, 1—2/1968.

smislu te reči. Pa ipak, mnogi još uvek ubeđuju *staljinističku oligarhiju* da je njena agresija na Čehoslovačku nanela težak udarac stvari *socijalizma*, i naivno očekuju pozitivan efekat.

Čehoslovački slučaj je stavio sve marksiste uza zid. Mi moramo ili da razobličimo etatistički mit socijalizma ili da se i dalje bespomoćno vrtimo u krugu pitanja kako je to moguće u socijalizmu. Ako se odlučimo za ovu drugu soluciju, onda implicitno pristajemo da se i taj slučaj stavlja *na teret socijalizma*. Agresijom na Čehoslovačku pala je i poslednja socijalistička maska sa oligarhijsko-etatističkog sistema. Palijativna objašnjenja više ne pomažu.

Polovična formula o »krizi socijalizma« poodavno je izgubila ubedljivost, jer je reč o sistemu koji redovno, zakonito rađa takve »krize«. Ne možemo više govoriti ni o »socijalizmu sa teškim deformacijama«, pošto ih ima toliko i takvih da su već morale da pređu u novi kvalitet.

Treća uobičajena teorijska poštapalica jeste ona o »zloupotrebama« u socijalizmu. Ali akumulacija zloupotreba ima jednu granicu preko koje potpuno menja karakter entiteta koji se zloupotrebljavaju. Zato je krajnje vreme da se odlučno govori ne više o zloupotrebi, nego o *sistematskoj* upotrebi sredstava za postizanje nesocijalističkih ciljeva. Ako se to ne vidi, odanost socijalističkim ciljevima i vera u njihovu ostvarljivost prelazi u njihov fetišizam. Tada revolucionarni ciljevi postaju poslednja odbrana iskrivljene, otuđene svesti o socijalnoj stvarnosti. Kao da proklamovani ciljevi imaju čarobnu moć da daju socijalistički karakter realnosti koja se na njih poziva, iako ga ona sama po sebi nema! To je istovremeno i fetišizacija revolucionarne prošlosti: ljubav prema Oktobarskoj socijalističkoj revoluciji pretvara se u narkotik koji sprečava marksiste da vide stvarni karakter sadašnjosti.

U staljinističkoj oligarhiji militaristički elemenat sada preti da dobije prevagu nad politokratskim i tehnokratskim. Naravno, ta gola, brutalna i arogantna sila neće prestati da se prikazuje kao nosilac socijalizma, istine i morala. Kad se kao dokaz *socijalističkog* napretka navodi da je SSSR postao *supersila*, onda se time ispoljava jedan bitno nesocijalistički kriterij »socijalizma«.

Treba li podsećati na to da istorijsko iskustvo ne poznaje ni jedan primer slične fizičke moći, pogotovo one kombinovane sa represijom unutra, koji nije završio u agresivnosti. Iz činjenice da Staljin nije izvršio agresiju na Jugoslaviju 1948., već je samo koristio mere političkog, ekonomskog, diplomatskog i vojnog pritiska, ništa ne sledi za sadašnju situaciju. On je bio neograničeno samouveren, pa mu u prvi mah nije ni padalo na pamet da bi morao da preduzme vojnu akciju ako je već hteo da menja situaciju u Jugoslaviji. Kad se osvestio, već je bilo kasno, pored

ostalog i zbog proboja blokade od strane Jugoslavije, kao i eventualnog vojnog sukoba sa Zapadom, koji je u to vreme bio neuporedivo superiorniji u nuklearnom oružju.

Vanblokovska orijentacija jedne zemlje kao što je Jugoslavija mora biti *trajna*. Ali ne samo zbog želje da se time doprinese miru i koegzistenciji, nego i radi očuvanja socijalističkih elemenata u njenom unutrašnjem sistemu. Zajedno sa obnavljanjem iluzija o prirodi unutrašnjeg sistema zemalja Varšavskog bloka, kod nas su povremeno jačale snage koje su želele da Jugoslavija *de facto* napusti takvu poziciju.

Američki imperijalizam nastoji da se u svojim vijetnamima i dominikanskim republikama prikrije liberalističkom frazeologijom (»slobodni svet« i »demokratija«), a staljinistička oligarhija u tu svrhu priziva princip »proleterskog internacionalizma«. Međutim, maska »bratske pomoći« bila je isuviše tanka da prikrije nacionalistički hegemonizam. Zato su staljinistički ideolozi morali da posegnu za starom imperijalističkom tezom o »ograničenom suverenitetu«, kojoj su, dabome, dodali marksističku retoriku o »socijalističkoj zajednici«. Samo nepopravljivi staljinisti u komunističkom pokretu mogu da poveruju u mistifikaciju sa »višim interesima socijalizma« i »jakim razlozima« koje su »sovjeti sigurno morali imati« kad su se već odlučili na tako težak korak kao što je »preventivna intervencija« u Čehoslovačkoj. Od 1948. do danas bilo je više nego dovoljno prilika da se progleda.

Staljinizam je spolja nametnuo Čehoslovačkoj jedan ekonomsko-politički sistem na neuporedivo nižem nivou nego onaj koji bi organski izrastao iz njene bogate levičarske tradicije. Zbog toga je Čehoslovačka dospela u duboku krizu.

Posle Januarskog plenuma KP u Čehoslovačkoj je došlo do brze destaljinizacije. Revolucionarni pritisak odozdo spojio se sa važnim personalnim promenama na vrhu države i partije. Stvorena je velika šansa za pobedu socijalizma. Ako apstrahujemo međunarodni položaj, *objektivni* uslovi za to bili su daleko povoljniji u Čehoslovačkoj nego u Jugoslaviji. To je razvijena industrijska zemlja sa velikom kulturom i jakom demokratskom tradicijom sa kojom želi da uspostavi stvaralačko-kritički kontinuitet. Za kratko vreme uspostavljen je zavidan nivo političke demokratije: sloboda kritike, štampe, okupljanja, pravna sigurnost građana itd. Inteligencija je počela da igra ulogu koja joj po prirodi stvari pripada u revolucionarnom procesu. Akcioni program KP predvideo je uvođenje samoupravljanja i privredne reforme kao temeljne zahvate u proizvodne odnose.

Čehoslovačka je očito mogla da pruži primer socijalizma za razvijene zemlje. Okupacija Čehoslovačke jako će otežati borbu kompartija Zapada za tzv. demokratski put u socijalizam. Ali ne samo zato što će im biračko telo biti manje naklonjeno, iako

su nedvosmisleno osudile tu agresiju. Intervencija jedne strane, naime, pruža izgovor drugoj strani da vojno interveniše ukoliko neka kompartija treba da dođe na vlast.

Jugoslavija je pre »praškog proleća« imala »monopol« na socijalističku avangardnost u Evropi, te se zbog toga povremeno uspavljivala samozadovoljstvom. Čehoslovačka je od januara do avgusta 1968. otvorila mogućnost ne samo najtešnje saradnje, nego i takmičenja sa Jugoslavijom u iniciranju revolucionarnih promena.

Staljinistička vojna intervencija izazvana je ne toliko čehoslovačkom željom za nacionalnim osamostaljenjem (u Rumuniji nije bilo intervencije), koliko unutrašnjim *revolucionarnim* promenama. Oligarhijsko-etatistički sistem u Istočnoj Evropi, posebno u Poljskoj i Istočnoj Nemačkoj, osetio se ugroženim zbog zaraznog primera Čehoslovačke. Konačno se potvrdilo da je u SSSR-u destaljinizacija shvaćena samo kao eliminacija »kulta ličnosti« i najgorih strana staljinističke države-zločinca. U tom pogledu čak je i Hruščov bio suviše radikalan, pa je morao da ode. Zato nema nikakvog razloga da se govori o nekakvom *neo*staljinizmu.

Pod izgovorom sprečavanja buržoaske kontrarevolucije, staljinistička oligarhija je solidarno izvela etatističku *kontrarevolucionarnu* intervenciju u Čehoslovačkoj. Unutrašnji sistem SSSR-a i ovom prilikom ispoljio se u njegovim odnosima sa drugim zemljama. Izvesno popuštanje unutarblokovske discipline nije bitno poremetilo njegov dominantan položaj u određivanju spoljne politike i unutrašnjeg uređenja zemalja Varšavskog bloka. Staljinistička oligarhija ne dopušta ni različite puteve u etatizam, a kamoli u socijalizam. Koliko su još uvek efikasne zablude o prirodi staljinizma, najbolje pokazuje potpuno iznenađenje koje su marksisti doživeli prilikom invazije na Čehoslovačku.

Kako su se posle Oktobarske revolucije umnožavali centri revolucionarne akcije, tako je u staljiniziranom komunističkom pokretu rastao monocentrizam i hegemonizam, koji je nastojao da svima nametne jedan model »socijalizma«. Raspuštanje III internacionale od strane Staljina 1943. bio je samo diplomatski potez dobre volje prema zapadnim saveznicima. Za hegemonističke ciljeve više nije bilo nephodno da postoji formalna međunarodna staljinistička organizacija. Pa ipak je posle rata stvorena »mala internacionala« u formi Kominforma. Od pre izvesnog vremena hegemonističkim ciljevima služe međunarodna savetovanja kompartija. I pored svega toga, počev od 1948. pa nadalje, postepeno se osamostaljuju pojedine zemlje i partije: prvo Jugoslavija, zatim Kina sa jednom grupom, i najzad veliki broj komunističkih partija Zapada.

I posle normalizacije odnosa između SSSR-a i Jugoslavije povremeno je obnavljan pritisak na nju, da pomenemo samo

onaj izazvan usvajanjem Programa SKJ[2]. Pre toga, 1956, u krvi je ugušena revolucija u Mađarskoj i postepeno onemogućen revolucionarni preporod koji je započeo u Poljskoj. U to vreme skoro čitav komunistički pokret odobrio je vojnu intervenciju u Mađarskoj. Kao da su svi prevideli da je zbivanje u toj zemlji počelo socijalističkim promenama, a da su se elementi buržoaske kontrarevolucije ubacili u njega tek onda kad su strani i domaći staljinisti onemogućili otvaranje u levo. Ali čak i da nije bilo tako, kako su komunisti mogli da se slože sa mešanjem u unutrašnje stvari jedne zemlje, bez obzira na vrstu izgovora za to? Nisu li oni time nehotimice otvorili zeleno svetlo za buduće intervencije?

Razvoj u Poljskoj od oktobra 1956. do danas otkriva jedan drugačiji, mirni oblik staljinističke kontrarevolucije. Poljski Oktobar je doneo značajne promene: začetak radničkog samoupravljanja, intelektualne slobode, oštru kritiku prethodnog perioda i sl. Sve je to, međutim, brzo počelo da sahne, pošto je ekonomsko-politički sistem u suštini ostao isti. U stvari, ništa drugo nije moglo ni da se očekuje, jer su staljinisti ostali na odlučujućim položajima. Velike demonstracije na poljskim univerzitetima u proleće 1968. otkrile su da je etatistički sistem ponovo dospeo u tešku krizu i da je postao nepodnošljiv.

Agresija na Čehoslovačku ubrzala je proces diferencijacije u komunističkom pokretu. Ako se socijalizam ne razgraniči od etatizma, onda nije moguće objasniti svu dubinu razilaženja među komunističkim partijama. Očito je da se sada pod istim imenom — komunističke — kriju vrlo različite, čak suprotno orijentisane partije. Neke od njih poodavno nemaju pravo da se nazivaju komunističkim u marksovskom smislu. Adekvatno ime za njih bilo bi — etatističke partije. Među njima se oštro sukobljavaju partije koje zastupaju, s jedne strane, primitivno-politokratski, a sa druge moderno-tehnokratski etatizam.

Kakav zaključak možemo izvući iz dosadašnjih razmatranja? U etatizmu postoje snage koje rade na otvaranju socijalističke perspektive. Međutim, jedan za drugim takvi pokušaji — Mađarska, Poljska, Čehoslovačka — propali su ili su dovedeni u pitanje zato što nije došlo do paralelnih promena u SSSR-u u kome je etatizam najoformljeniji i najmoćniji. Na žalost, u bliskoj budućnosti nema realnih izgleda za takve promene.

Nade u socijalističke promene u SSSR-u u daljoj perspektivi možemo zasnivati na sledećim faktorima. Etatizam je izvršio brzu industrijalizaciju i time stvorio masovni industrijski proletarijat kao vlastitog »grobara«. Kao što smo videli, istorija već

---

2) Utoliko je čudnije što su se kod nas poslednjih godina obnovile stare iluzije o prirodi društveno-političkog sistema SSSR-a i ostalih istočnoevropskih zemalja. Zbog toga našoj omladini nije rečeno skoro ništa o staljinizmu ni povodom dvodesete godišnjice Rezolucije Kominforma. Posle 21. avgusta 1968. situacija se u tom pogledu brzo promenila.

poznaje pokušaje, pa čak i nasilne pokušaje radničke klase u etatizmu da stvori svoje samoupravne organe. U vezi sa tim treba računati i sa bumerang efektom marksističke samoracionalizacije etatizma. Svojim revolucionarno-humanističkim programom, čiju osu čini zalaganje za slobodnu asocijaciju proizvođača, marksizam vrši snažan pritisak u pravcu socijalističkih promena.

Staljinistička partija se nije usudila da potpuno izbaci društveno samoupravljanje iz svog programa, već »samo« da ga odloži za komunističku budućnost. Ali to odlaganje ne može ići u nedogled, a da se nepovratno ne izgubi marksistička i komunistička ideološka legitimacija, do koje je etatističkoj partiji toliko stalo. Sada, 50 godina posle Revolucije, radnička klasa tek treba da izbori pravo na participaciju u upravljanju preduzećima, dakle ono što je već osvojila u nekim kapitalističkim zemljama. Etatizam je omogućio masovno obrazovanje i stvorio vrlo brojnu inteligenciju. Ona će sigurno pomoći masama da prozru ideološku masku etatizma i da probiju informacionu izolaciju u koju ih je on bacio.

Marksistička nauka još nije utvrdila zakone funkcionisanja i krize etatističkog sistema. Da li se u njemu *zakonito* javlja tendencija transformisanja u socijalizam? Radničkom pokretu u savremenom svetu poodavno nije dovoljan Marxov »Kapital«. Treba se nadati da će on dati genija ravnog Marxu koji bi napisao »Etatizam«.

3.

Marxova teza o proleterskoj revoluciji doživela je čudnu sudbinu. Mnogi njegovi sledbenici danas vide revolucionarne šanse samo u siromašnom delu sveta, dok je on verovao u mogućnost socijalističke revolucije *prvo* u najrazvijenijim kapitalističkim zemljama. Svojevremeno su ortodoksni marksisti poricali mogućnost revolucije pre nego što se kapitalizam potpuno razvije, a sada mnogi marksisti ne veruju da do nje uopšte može doći kad kapitalizam dospe u tu fazu. Liniju koja deli revoluciju i evoluciju mnogi povlače između razvijenog i nerazvijenog dela sveta.

Zbog modernizacije kapitalizma na Zapadu tamošnje komunističke partije su nedavno *expressis verbis* napustile nadu u revoluciju. *U tom pogledu* nema više razlike između socijaldemokratskog i komunističkog pokreta na Zapadu. Komunisti se takođe orijentišu na to da u koaliciji sa drugim levim partijama pridobiju većinu biračkog tela.

Kinesko ultralevičarstvo samo prividno čuva revolucionarnu marksističku tradiciju, jer implicitno polazi od ocene da se proletarijat na Zapadu »poburžoazio«. Zato kineski političari i teo-

retičari više ne vide pravu šansu socijalističke revolucije u sukobu najamnog rada i kapitala, nego u suprotnosti između razvijenih i nerazvijenih zemalja. Očigledno je da oni time projiciraju svoje revolucionarno iskustvo na svetski plan. Strategijsku bazu kineske revolucije činilo je selo, iz koga je postepeno stezan obruč oko Čang-Kaj-Šekovih gradova. Po analogiji sa tom situacijom, kineske vođe traže nosioca revolucije u seljačkim masama nerazvijenih zemalja, koje će sve više opkoljavati imperijalističku tvrđavu razvijenih zemalja. Toj tvrđavi oni od pre izvesnog vremena pridodaju i SSSR.

Kao pravi dogmatičari kineski rukovodioci nastoje da univerzalizuju klasični model revolucije: oružanu borbu. Osećajući da za nju nema realnih izgleda na Zapadu, oni žele da je spasu kao opšti revolucionarni obrazac u obliku narodno-oslobodilačkih ratova u nerazvijenim zemljama, koji treba sve više da sužavaju prostor oko razvijenih zemalja kao jezgra klasnog društva. Pošto očigledno ne odgovara stvarnom stanju i potrebama radničkog pokreta na Zapadu, kineska teorija revolucije nije kod njega ni naišla na stvarni odziv. Najviše što je KP Kine postigla jeste stvaranje minijaturnih prokineskih partija ili frakcija.

Neki marksisti na poseban način interpretiraju suprotnost između nerazvijenih i razvijenih zemalja. Za njih je, na primer, Vijetnamska revolucija i kontrarevolucija suprotnost *unutar*, a ne izvan kapitalističkog sistema SAD. Ali, ne verujem da se tako može pomiriti kinesko gledište i klasična marksistička koncepcija prema kojoj su unutrašnje klasne suprotnosti kapitalizma osnovni izvor socijalističke revolucije.

Kubi sada preti ono isto iskušenje kome nisu odolele ni Kineska ni Sovjetska revolucija. Naravno, manja zemlja — pa je i njena pretenzija skromnija. Kubanski obrazac revolucionarnog gerilskog rata treba, prema Castru, Guevari i Debréu da bude opšteprihvaćen *u Latinskoj Americi.* Najpregnantnije je tu strategiju formulisao Guevara: »Treba stvoriti dva, tri, više Vijetnama — to je parola«. Socijalna, demografska i geografska srodnost zemalja Latinske Amerike navodno traži i omogućuje da se jedinstvenoj imperijalističkoj strategiji SAD suprotstavi *jedinstvena* strategija revolucionarnih snaga tog potkontinenta. Sa tim ciljem pod kubanskim pokroviteljstvom stvorena je Organizacija Latinsko-američke solidarnosti.

Toj monocentrističkoj ambiciji Kube suprotstavljaju se mnogi levičari, naročito oni koji smatraju da i drugi oblici borbe imaju šansu u tom delu sveta. Tako je došlo do međusobnog optuživanja, s jedne strane za pseudorevolucionarni avanturizam, a sa druge za oportunistički reformizam. Jedni tvrde da se kubanski slučaj ne može ponoviti, jer SAD neće ni po koju cenu dozvoliti da ponovo budu uhvaćene na spavanju. A drugi im odgovaraju da Vijetnam pokazuje kako ni najveća vojna sila

ne može da upotrebi *sav* tehnički potencijal protiv narodne gerile, ni da je slomi. Uostalom, i nezavisno od toga »Dužnost svakog revolucionara je da pravi revolucije«, kaže Castro.

Guevara predstavlja herojsko otelovljenje tog zaveta. Čitavim svojim životom i svojom smrću on je demonstrirao nesalomljivo ubeđenje da se revolucionarna situacija može ne samo stvarati, nego čak i isforsirati. Njegov revolucionarni romantizam predstavlja jednu krajnost u shvatanju odnosa revolucionarne volje i socijalne stvarnosti. Kako jadno u poređenju sa Guevarinim izgleda suprotno stanovište, koje se zavarava da je podbacivanje uvek manje zlo od prebacivanja u oceni revolucionarnih šansi! U stvari, čovek može tek u akciji *sa sigurnošću* da opipa zid između mogućnosti i bezizglednosti. Castrov i Guevarin pokret na Kubi pošao je od tog principa revolucionarnog aktivizma, dok se KP držala po strani, jer je uobražavala da *a priori* poznaje čitav spektar mogućnosti.

Na sličan način ponašala se nedavno i KP Francuske. Ona je u ime realizma nastojala da amortizuje revolucionarnu spontanost studenata i radnika! Kako i zašto je to »proširenje polja mogućeg« (Sartre) u Francuskoj ostalo van vidokruga partije koja pretenduje na političku avangardnost?

4.

Radnička klasa Francuske nije ni pokušala da preuzme državnu vlast u maju 1968, a njene organizacije još manje. Napad na centre državne moći sigurno bi doveo do građanskog rata u Francuskoj. Zna se da u takav rizik ulazi samo klasa koja je pritisnuta velikom materijalnom bedom, pa i tada samo ako procenjuje da je postojeći sistem slab. Spremnost na rušenje stubova državne moći ne zavisi samo od stava prema njoj, nego i od osećanja njene snage. Vladajuća klasa u Francuskoj bila je u stanju da upotrebi brutalnu silu protiv svakog koji bi pokušao da je zbaci sa vlasti. Ali čak i da nije, svaki takav potez najverovatnije bi izazvao međunarodnu buržoasku intervenciju.

Mogućnost građanskog rata, sa svim ljudskim i materijalnim žrtvama, potisnuta je na margine svesti radnika na Zapadu. Dispozicija za upotrebu revolucionarnog nasilja iščezla je u onoj meri u kojoj su u tim zemljama razvijeni: životni standard, kultura i politička demokratija sa odgovarajućim mentalitetom. Samo pod *specijalnim* uslovima ta mogućnost bi ponovo postala realna.

Ako se pod revolucionarnošću podrazumeva spremnost na *nasilno* osvajanje političke vlasti, onda se za radničku klasu u Francuskoj ne bi moglo reći da je revolucionarna. Ali je teško poreći da je ona demonstrirala svoju revolucionarnost u jednom drugačijem obliku: milioni štrajkača »okupirali« su skoro sve proizvodne i kulturne institucije. Radnička klasa je pokaza-

la spontanu i masovnu revolucionarnost, a KP je učinila sve da generalni štrajk od »upravljačkog« (gestionaire) svede na klasično-sindikalistički.

Zato treba ponovo i pažljivo razmotriti odnos između spontanosti i organizovanosti u revolucionarnom procesu. Pokazalo se da jedna malobrojna i gotovo neorganizovana grupa može da odigra ulogu revolucionarnog upaljača. Francuska zbivanja zatekla su nespremne teoretičare i političare levice, jer su oni navikli da očekuju inicijativu odozgo, od partija. To potcenjivanje revolucionarnog spontaniteta i njegovog potencijala ispoljavalo se i na drugi način: kad god se govorilo o radničkom *pokretu*, po pravilu se mislilo na radničke *organizacije*. Maj 1968. u Francuskoj oborio je postavku o integrisanosti radničke *klase* u kapitalizam. Ispostavilo se da su integrisane samo mnoge političke i sindikalne *organizacije* koje govore u njeno ime.

KPF se nedavno izjasnila za tzv. mirni put u socijalizam, pa je u maju učinila sve da stekne demokratsku reputaciju. Ona je upala u lažnu dilemu: ili građanski rat ili parlamentarna borba. Međutim, generalni štrajk, koji ima i »upravljačku« dimenziju, nije bio ni jedno ni drugo. Takav štrajk transcendira građanski shvaćenu demokratiju. Inače ogorčeni kritičar buržoaske demokratije, KPF je sada postala zarobljenik njenih pravila i njene procedure. KPF je s pravom ocenila da bi borba za uvođenje diktature proletarijata sigurno vodila u katastrofalni avanturizam građanskog rata. Taj realizam kompartije, međutim, imao je i svoju drugu, nerealističku stranu: ona nije videla niti je iskoristila neke realne revolucionarne šanse.

»Okupiranje« fabrika od strane radnika sa ciljem uvođenja samoupravljanja ili bar učešća u samoupravljanju nije ni pokušaj uvođenja proleterske diktature, ni demokratska akcija u klasičnom smislu te reči, ali ima izvesne karakteristike i jednog i drugog. Taj metod stoji s one strane revolucionarnog nasilja, ali i s one strane parlamentarne demokratije. To je pokušaj da se *mirnim putem iznudi* priznanje prava na participaciju ili čak na samoupravljanje. Na taj način eventualna upotreba nasilja prepušta se vladajućoj klasi. Ali takva negacija demokratije istovremeno je demokratska u jednom dubljem značenju. Naime, *građanska* demokratija isključuje demokratiju iz osnovnih ćelija svakodnevnog života, jer su one zasnovane na privatnom i eventualno državnom vlasništvu i odlučivanju. »Upravljački« štrajk je demokratski u tom smislu što radni narod pokušava da ovlada tim svojim grupama i institucijama.

Parlamentarna levica je isuviše okrenuta državi, pa nije razradila strategiju borbe za radničku porticipaciju i radničko samoupravljanje. Participacija ili samoupravljanje u bazi uvelo bi dualizam u kapitalistički sistem. Revolucionarne promene na višim nivoima upravljanja imale bi veće izglede posle uspostavljanja i proširivanja tog dualizma. U citiranom uvodniku časopisa »Les Temps Moderne« s pravom se tvrdi da bi ishod fran-

cuskih događaja najverovatnije bio drugačiji da je postojala jaka revolucionarna partija, koja bi podstakla i organizovala štrajkače da izaberu samoupravne organe i da pod njihovim vođstvom puste u rad »okupirane« fabrike i institucije.

Ako pretpostavimo da levica jednog dana dobije na izborima, ne vidi se kako bi ona bez oslonca na participaciju ili samoupravljanje u bazi uopšte mogla da preuzme i održi vlast. Francuski događaji su pokazali da ne postoji oštra granica između sindikalnih i političkih pretenzija radnika, jer je generalni štrajk istovremeno bio klasično-sindikalistički i političko-»upravljački«.

Tek treba utvrditi šta sve može da pobudi ljude na revolucionarne akcije u najrazvijenijim kapitalističkim zemljama. Poznato je da postoji tesna korelacija između revolucionarne spremnosti i snošljivosti životnih uslova. Radnička klasa na Zapadu ne živi u materijalnoj bedi, pa zato nema osećanje hitnosti revolucije, niti je raspoložena da radi nje rizikuje ono što ima. Čovek ne mora da prihvati preterivanja teorije o »društvu obilja«, »potrošačkom društvu« i sl. da bi uvideo da proletarijat u tom delu sveta nije više klasa koja može da izgubi samo svoje okove.

Pošto su u materijalnom siromaštvu videle *nužan* uslov za socijalističku revoluciju, komunističkim partijama se činilo da bi morale napustiti svaku nadu u revolucionarni potencijal proletarijata ako on ne bi bio pauperizovan. Zato su dugo, suviše dugo nastojale da po svaku cenu sačuvaju staru, danas već mitološku predstavu o osiromašenom proletarijatu i na Zapadu. Da bi očuvali tu sliku, komunistički teoretičari su morali da uvode dodatne pojmove. Jedan od takvih bio je pojam »radničke aristokratije«, ali njime se nešto moglo postići u Lenjinovo doba i jedno vreme posle toga. Danas je na Zapadu »aristokratizovan« isuviše veliki, a u pojedinim zemljama i najveći deo radničke klase.

Postojanje političke demokratije na Zapadu samo podstiče želju čoveka da učestvuje u upravljanju institucijama i grupama u kojima svakodnevno živi i radi. Ta potreba, naravno, nema ni onu snagu ni onu spontanost kojom se ispoljava želja za obezbeđenjem materijalne egzistencije. U situaciji u kojoj materijalni položaj ne motiviše ljude na revoluciju, u prvi plan izbija svest o njihovom celokupnom društvenom položaju. Uostalom, pojedini marksisti odavno podsećaju na to da je za Marxa radnička klasa kvintesencija celokupne, a ne samo materijalne bede, i da u toj misli treba tražiti ključ za razumevanje promena u njenoj revolucionarnoj motivaciji.

U toj svetlosti treba videti i porast uloge inteligencije i njenog teoretsko-idejnog rada u revolucionarnom pokretu na Zapadu.[3] U materijalnoj bedi radnik neposredno ispoljava svoju

3) Primer Poljske i Mađarske 1956. i sada Čehoslovačke pokazuje to isto za inteligenciju i na drugoj strani, u etatizmu.

revolucionarnost. Za revoluciju je tada takoreći dovoljna radnička klasa *po sebi*. Između ljudske bede i revolucionarnosti mora da posreduje *uvid* u sveukupni društveni položaj i perspektive čoveka. Revoluciju sada može da nosi samo radnička klasa *za sebe*. Zato deo inteligencije postaje *glavni i neophodni* saveznik proletarijata. (Iz toga se vidi koliko je kratkog daha shvatanje prema kome je nastupio kraj revolucionarne i svake druge ideologije). Ali, niti je bunt inteligencije bez ikakvog revolucionarnog značaja, niti je inteligencija osnovni revolucionarni subjekt danas. Pre se može govoriti o proširenju klasičnog revolucionarnog subjekta. Uostalom, veliki deo inteligencije je takođe u najamnom odnosu. Razočarani u radničku klasu koju su fetišizirali, neki sada fetišiziraju revolucionarni potencijal inteligencije. Francuska zbivanja su pokazala da deo inteligencije, naročito intelektualne omladine, može da deluje kao revolucionarni detonator, ali su istovremeno potvrdili da niko ne može da zameni radničku klasu u njenoj revolucionarnoj ulozi.

Socijalistička transformacija klasnog načina proizvodnje neizvodljiva je bez učešća proletarijata kao glavne proizvođačke klase.[4] Ako bi radnička klasa zaista samo težila da zadrži postojeći društveni položaj, onda bi revolucija na Zapadu neizbežno dobila etatistički karakter, sa tehnokratijom koja bi potisnula i zamenila buržoaziju. »Novu radničku klasu« (S. Mallet), koja ima budućnost zbog prodora automatizacije, sačinjavaju tehničari, nadziratelji, inženjeri i istraživači, a ne klasični manuelni proizvođači. Time se gubi oštra granica između radničke klase i dobrog dela inteligencije. Ako je »nova radnička klasa« sve značajniji i moćniji deo radničke klase, onda nije čudo što dolazi do dubokih promena u načinu na koji ona ispoljava svoju revolucionarnost.

Francuski radnici nisu okupirali fabrike da bi se pogađali samo oko raspodele, nego i oko upravljanja. U njihove revandikacije ulazila je i preraspodela socijalne moći, a ne samo preraspodela bogatstva. I sam De Gaulle je priznao kako se nije radilo isključivo o visini najamnine, trajanju radnog dana i poboljšanju radnih uslova, nego i o želji radnika za samodeterminacijom. On uviđa da se kapitalizam može spasiti samo ustupcima — participacijom radnika u upravljanju preduzećima. Otkuda toliko ustezanje levice da prihvati te koncesije i da kas-

---

4) Pod utiskom zbivanja u Francuskoj Marcuse se u svojim izlaganjima na Korčuli 1968. vratio klasičnoj marksističkoj oceni revolucionarnog potencijala radničke klase. Ranije je on isuviše bio impresioniran američkom situacijom i na osnovu nje izvodio generalni zaključak da je radnička klasa na Zapadu integrisana u kapitalistički sistem, ali iz toga tpak nije izvodio *reformističke* zaključke. Svoje *revolucionarne* nade on je polagao u »outsidere« kapitalističkog sistema: nacionalne i rasne manjine, trajno nezaposlene i bezizgledno siromašne, studente i uopšte omladinu.

nije postavi nove i veće zahteve? Participacija bi mogla da šteti radničkom pokretu samo ako bi se on zanosio da je time postigao svoj cilj.

Borba radničke klase za participaciju u kapitalizmu po svoj prilici imaće veliki uticaj na ishod epohalne dileme: etatizam ili socijalizam u tim zemljama. Od toga kakav je položaj radnika u upravljanju preduzećima u momentu preuzimanja vlasti od strane njihovih političkih organizacija, u mnogome će zavisiti da li će se one osamostaliti ili će biti samo izvršioci radničkih želja.

U skoro svim revolucionarnim pokretima u kapitalizmu ispoljavala se težnja radnika za samoupravljanjem. Nije to prvi put da francuski radnici »zauzimaju« fabrike. Ovaj poslednji talas oborio je tezu da su radnici zainteresovani za samoupravljanje jedino dok žive u materijalnoj bedi. Još jedanput je pobijeno i shvatanje prema kome je kapitalistički sistem upravljanja društveno najefikasniji. Teško da bi se to moglo reći za sistem koji je izazvao revolt tolikih miliona radnika!

Da bismo teorijski zahvatili događaje u Francuskoj, nije potrebno da menjamo Marxovo značenje »revolucije«, već samo njegovo viđenje toka socijalističke revolucije. Revoluciju treba i dalje razumeti kao proces radikalne transformacije jednog društveno-ekonomskog totaliteta, a pre svega njegovog načina proizvodnje, koji ponajviše određuje prirodu čitave te celine. Pri tom je danas irelevantno kojim redom i kojim sredstvima se odvija taj prosec. Marx je očekivao da politička revolucija bude prvi korak, iza koga će slediti ostale radikalne promene. Tok dosadašnjih socijalističkih revolucija samo je učvršćivao verovanje marksista u takav redosled. Pošto u Francuskoj nije bilo izgleda za preuzimanje državne vlasti, stara levica nije videla šanse ni za bilo kakve druge radikalne promene.

Svi su izgledi da će na Zapadu politička revolucija biti samo finale dugotrajnog procesa socijalne revolucije. U tom pogledu socijalistička revolucija biće sličnija građansko-demokratskim, nego dosadašnjim socijalističkim revolucijama.

Danas je već prevaziđeno gledište prema kome postoji *oštra* granica između revolucije i reforme. Sa punom smislenošću i opravdanošću sada se govori, na primer, o »revolucionarnoj reformi«. Ranije je revolucija vezivana i za nasilje, a u novije vreme »nasilna revolucija« nije pleonazam, niti je »mirna revolucija« contradictio in adjecto.

Za razliku od skoro čitave stare levice, nova levica na Zapadu ne ograničava svoj politički arsenal na građansko-demokratska sredstva. Zato joj od savremenih marksista toliko odgovara Herbert Marcuse. Kako u njenim očima izgleda stara levica, to pokazuje i činjenica da je idol mladih baš Che Guevara, a ne bilo koji levičar koji se takmiči za vlast ili se već nalazi na vlasti. Iako mu je u izvesnoj meri nedostajao smisao za real-

nost, Guevara je bio najbliži »savršenom revolucionaru« (Castro) zato što je dobrovoljno napustio zavetrinu vlasti da bi širio revoluciju.

Stara levica, naravno, ne ostaje dužna novoj levici, te je napada za anarhizam, ekstremizam, avanturizam, revolucionarno nestrpljenje i sl. Pošto su nestrpljenje zamenili ravnodušnošću, mnogi stari levičari, među njima i komunisti, češće nalaze zajednički jezik sa građanskom opozicijom, nego sa novijom generacijom levičara.

Pa ipak, kad se govori o *novoj* levici, onda treba biti oprezan jer se tako naziva i novo izdanje stare levice: trockističke, maoističke itd. Od posebnog je značaja da se utvrdi čime to maoizam danas privlači neke mlade ljude na Zapadu. Izgleda pre svega asketizmom, zatim naporom da se usade moralne vrednosti i najzad angažovanjem širokih masa. Ali asketizam je vrlo privlačan pod uslovom da se gleda sa daljine tzv. potrošačkog društva. Neki mladi levičari previđaju i to da maoistički sistem moralnih vrednosti isključuje jednu »sitnicu« — slobodu ličnosti, i da se iza velikih i »spontanih« pokreta masa u Kini ne vide dovoljno njihovi manipulatori.

Pojava nove levice je dobrodošla i zato što će podstaći diferencijaciju na čitavom levom krilu savremene političke scene. Analogno nekadašnjem odvajanju komunista od socijaldemokratije, sada je u izgledu nova diferencijacija na revolucionarnu i oportunističku levicu, i *unutar* postojećih levih partija. Veliki deo stare levice postao je bezopasan po kapitalizam, a u etatizmu se pretvorio u vladajuću i konzervativnu desnicu. Levo orijentisana mlada generacija treba da prodre u leve partije i da nastoji da ih revolucioniše. To je, po mom mišljenju, izgledniji put nego da sama pokuša da stvara potpuno nove organizacije.

Na žalost, nova levica ima averziju prema svakom trajnijem organizovanju, iako je inače pokazala izvanredan smisao za brzo i spontano organizovanje. Dok organizacije stare levice pate od okoštavanja, dotle novoj levici preti opasnost da fetišizira revolucionarnu spontanost. Lek za jednu krajnost: Organizovani pokret je sve — cilj nije ništa, ne može se naći u drugoj krajnosti: Organizovani pokret nije ništa — cilj je sve.

Socijalizam je jedna od onih velikih humanističkih ideologija koja je u realizaciji pretrpela teške udarce, a ipak se neprestalno obnavlja. Sadašnja levičarska generacija ne pati od iluzija o staljinizmu koje su svojstvene predratnoj levici i generaciji njenih vaspitanika. Svojim poslednjim akcijama staljinistička oligarhija je učinila sve da omladina učvrsti imunitet na njenu »socijalističku« mitologiju. Nova levica, srećom, nije spremna da poistoveti socijalizam sa realnošću bilo koje zemlje kao »kule svetilje«. Mada je veliki deo stare levice — u obliku staljinizma i prizemnog socijaldemokratskog oportunizma — više puta potapao socijalističke ideale, oni i sada blešte iz

dubina i magnetski privlače novu generaciju sledbenika, i u kapitalizmu i u etatizmu. Socijalizam neće iščeznuti sve dok svaku okoštalu levicu, makar i u najoštrijem protivstavu, smenjuje nova levica.

UVJETI ZA REVOLUCIONIRANJE KASNOKAPITALISTIČKIH DRUŠTVENIH SISTEMA

Jürgen Habermas

Frankfurt na Majni

Marx je bio uvjeren, da je revolucioniranje onog kapitalističkog društvenog sistema, što ga je on imao pred očima, moguće: 1) zato što u to vrijeme antagonizam između vlasnika produkcijskih sredstava i najamnih radnika manifestno istupa kao klasna borba, naime samim subjektima dolazi do svijesti i zato se može politički organizirati; i 2) zato što institucionalna prinuda na oplođivanje kapitala u privatnoj formi stavlja privredni sistem na dugi rok pred nerješivi problem. Znam, da za Marxa oba ova uvjeta predstavljaju doduše nužne, ali još nipošto dostatne uvjete za revoluciju. No ograničavam svoju diskusiju na njih, jer već ni ova dva uvjeta, kako vjerujem, nisu više ispunjena u državno reguliranom kapitalizmu.

ad 1) Prvi uvjet klasne borbe koja se dade politički organizirati jest dan, ako veza između privilegiranih i obespravljenih grupa počiva na izrabljivanju i ako ovo izrabljivanje biva subjektivno svjesno, to znači ako je *nesjedinjivo* s važećom legitimnošću vlasti. Izrabljivanje znači pri tome: da vladajuća klasa živi od rada ovisne klase i zato uskraćivanjem kooperacije može s njene strane biti na koješta primoravana. Obespravljeno najamno radništvo 19. stoljeća bilo je u tom smislu izrabljivana klasa. Istovremeno ovaj se odnos izrabljivanja nije dao sjediniti s građanskom ideologijom. Tà na osnovu ove ideologije trebao bi se saobraćaj privatnih osoba između sebe regulirati kroz ekvivalenciju odnošaja razmjene te bi se on otuda trebao odigravati u jednoj sferi koja je emancipirana od vlasti i slobodna od nasilja.

ad 2) Analiza kapitalističkog privrednog sistema, koju je Marx proveo na temelju radne teorije vrijednosti, služi kao što je poznato za dokaz neizbježnosti disproporcionalnosti koje ugrožavaju sistem. Tako dugo dok je privredni rast vezan za

mehanizam oplođivanja kapitala u privatnoj formi, moraju se (ako načas apstrahiramo od osporavanog slučaja profitne stope) javljati krize realizacije. Ovo periodičko uništavanje rezervi kapitala koje se ne daju oploditi jest uostalom zato uvjet revolucije, jer ono predstavlja zornu demonstraciju nesrazmjera između razvijenih produktivnih snaga s jedne i institucionalnih okvira kapitalističkog društvenog sistema s druge strane te time masama dovode do svijesti nerješivi problem sistema.

U slijedećem bih naveo dvije razvojne tendencije, koje određuju državno orijentirani kapitalizam sadašnjice. Ova gruba rekonstrukcija njegovog nastanka treba da s jedne strane učini pojmljivim, zašto klasični uvjeti revolucije danas više nisu dani; no ona treba istovremeno dopustiti da se spozna strukturalna slabost sistema, koja se umjesto toga pruža kao tačka napadaja.

I

Od posljednje četvrti 19. stoljeća postaju u kapitalistički najnaprednijim zemljama primjetljive dvije razvojne tendencije: porast intervencionističke djelatnosti država, koja mora osiguravati stabilitet sistema, na jednoj strani, i rastuća međuzavisnost istraživanja i tehnike, koja je znanosti učinila prvom produktivnom snagom, s druge strane. Obje tendencije razaraju onu konstelaciju kojom se odlikovao liberalno razvijeni kapitalizam.

1) Državnointervencionističko trajno reguliranje privrednog procesa proizašlo je iz obrane od disfunkcionalnosti jednog sebi samome prepuštenog kapitalizma, koji ugrožavaju sistem. Temeljna ideologija pravedne razmjene, koju je Marx teorijski raskrinkao, praktički je doživjela slom. Forma privatnoprivrednog oplođivanja kapitala dala se održati samo državnim korektivima jedne socijalne i privredne politike koja stabilizira kružni tok i kompenzira posljedice tržišta. Time se mijenja sam sistem vlasti. Nakon raspada ideologije pravedne razmjene, na kojoj počivaju i moderne prirodnopravne konstrukcije građanske pravne države, politička vlast zahtijeva neki novi temelj legitimnosti. No, budući da se indirektna moć nad procesom razmjene sa svoje strane mora kontrolirati pomoću preddržavno organizirane i državno institucionalizirane vlasti, legitimnost se više ne može izvoditi iz nekog nepolitičkog poretka, iz proizvodnih odnosa. Utoliko se obnavlja prinuda na direktnu legitimnost koja opstoji u pretkapitalističkim društvima. S druge strane ponovno uspostavljanje neposredne političke vlasti (s tradicionalnom formom legitimnosti na osnovu kulturne predaje) postalo je nemoguće. Formalno demokratska vlast u sistemima državno reguliranog kapitalizma stoji pod prinudom legitimnosti, koja se

više ne da iskupiti posizanjem unatrag za predgrađanskom formom legitimnosti. Zato na mjesto ideologije ekvivalencije slobodne razmjene stupa jedna dodatna programatika. Ona se ne orijentira na socijalnim posljedicama institucija tržišta, nego na djelatnosti države koja kompenzira disfunkcije slobodnog prometa razmjene. Ona povezuje momenat građanske ideologije uspjeha (koja zacijelo ukazivanje statusa premješta po mjeri individualnog uspjeha s tržišta na školski sistem) s obećanjem blagostanja (s izgledom na sigurnost radnog mjesta kao i na stabilitet dohotka). Ova dodatna programatika obavezuje sistem vlasti na to, da održava uvjete stabiliteta cjelokupnog sistema koji pruža socijalnu sigurnost i šanse osobnog uzdizanja te da predusreće rizike rasta. To zahtijeva znatni prostor manipulacije za državne intervencije, koje pod cijenu ograničavanja privatnopravnih institucija upravo osiguravaju privatnu formu oplođivanja kapitala i lojalnost masa vežu na kapitalističku formu društva.

Ukoliko je djelatnost države usmjerena na stabilnost i rast privrednog sistema, politika pak poprima osebujno negativni karakter: ona se orijentira na odstranjivanje disfunkcionaliteta i na izbjegavanje rizika koji ugrožavaju sistem, dakle ne na ozbiljenje praktičkih ciljeva, nego na rješenje tehničkih pitanja. Djelatnost države ograničava se preventivnim orijentacijama djelovanja na tehničke zadaće. Cilj je »just to keep the system going«. Pri tome praktička pitanja gotovo otpadaju.

Ovdje se služim razlikovanjem tehničkih i praktičkih pitanja. Tehnička pitanja postavljaju se s obzirom na svršnoracionalnu organizaciju sredstava i racionalnog izbora između alternativnih sredstava pri danim ciljevima. Praktička pitanja naprotiv postavljaju se s obzirom na prihvaćanje ili odbacivanje normi, u našem slučaju normi zajedničkog života, koje s dobrim razlozima možemo podupirati ili odbacivati, ozbiljavati ili napadati. Razlikovanju tehničkih i praktičkih pitanja odgovara, kako bih želio odmah nadodati, razlikovanje između rada i interakcije. Rad je ime za proizvoljne forme instrumentalnog ili strategijskog djelovanja, dok interakcija treba da znači recipročno odnošenje bar dvaju subjekata pod zajedničkim, naime intersubjektivno razumljivim i obaveznim normama.

Vraćam se natrag k pitanju eliminiranja praktičkih sadržina iz politike kasnog kapitalizma. Politika starijeg stila bila je već samom formom legitimnosti tradicionalne vlasti obavezna, da sebe odredi u odnosu spram praktičkih ciljeva: interpretacije »dobrog života« utvrđivale su se na svezama interakcija. To važi još i za ideologiju građanskog društva. No danas se dodatna programatika odnosi samo još na funkcioniranje jednog upravnog sistema. Ona isključuje praktička pitanja, i time diskusiju o prihvaćanju standarda, koja bi jedino bila pristupačna demokratskom obrazovanju volje. Rješenje tehničkih zadataka nije naime izloženo na javnoj diskusiji. Javne diskusije

mogle bi naprotiv problematizirati okvirne uvjete sistema, unutar kojeg se zadaci državne djelatnosti tek postavljaju kao tehnički. Nova politika državnog intervencionizma zahtijeva zato depolitiziranje mase pučanstva. Srazmjerno isključivanju praktičkih pitanja i politička javnost postaje nefunkcionalna. Masovni mediji preuzimaju štaviše funkciju osiguravanja ona depolitizacije masa. S druge strane dodatna programatika koja legitimira vlast ostavlja jednu odlučnu potrebu legitimnosti otvorenom: kako depolitiziranje masa postaje njima samima plauzibilno? Marcuse je na to dao odgovor: time, da tehnika i znanost također preuzimaju ulogu ideologije.

2) Od kraja 19. stoljeća probija se sve jače druga razvojna tendencija, koja odlikuje kasni kapitalizam: poznanstvenjivanje tehnike. S industrijskim istraživanjem velikog stila zatvaraju se znanost, tehnika i oplođivanje u jedan sistem. To se istraživanje međutim povezuje s državnim istraživanjem naloga, koje u prvom redu unapređuje znanstveni i tehnički napredak na vojnom području. Odanle informacije teku unatrag u područje civilne produkcije dobara.Tako tehnika i znanost postaju prvom produktivnom snagom, čime otpadaju uvjeti primjene za Marxovu radnu teoriju vrijednosti. Nema više nikakvoga smisla, iznos kapitala za investicije u istraživanju i razvoju (Research i Development) obračunavati na temelju vrijednosti nekvalificirane (jednostavne) radne snage, ako je institucionalizirani znanstveno-tehnički napredak postao neovisni izvor vrijednosti, nasuprot kojemu izvor viška vrijednosti koji Marx jedino uzima u obzir: radna snaga neposrednog producenta sve više gubi na važnosti. Iz toga proizlazi pak nastanak jedne osebujno tehnokratske svijesti.

Tako dugo naime dok su se produktivne snage zorno utvrđivale na racionalnim odlukama i instrumentalnom djelovanju društveno producirajućih ljudi, mogle su se one razumjeti kao potencijal za rastuću tehničku silu raspolaganja, ali se nisu mogle zamjenjivati s institucionalnim okvirima u koje su smještene. No potencijal produktivnih snaga poprima s institucionaliziranjem znanstveno-tehničkog napretka obličje, koje dozvoljava da dualizam rada i interakcije stupi u svijesti ljudi u drugi plan.

Doduše poslije kao i prije društveni interesi određuju smjer, funkcije i brzinu tehničkog napretka. Ali ovi interesi definiraju društveni sistem u toj mjeri kao cjelinu, da se pokrivaju s interesom za održanje sistema. Privatna forma oplođivanja kapitala i ključ raspodjele za socijalne naknade koji osigurava lojalnost ne podliježu kao takvi diskusiji. Kao neovisna varijabla pojavljuje se tada quasiautonomni napredak znanosti i tehnike, o kojem najvažnija pojedinačna sistemska varijabla, naime privredni rast, zaista ovisi. Tako se javlja perspektiva, u kojoj razvitak društvenog sistema izgleda određen logikom znan-

stveno-tehničkog napretka. Imanentna zakonitost ovog napretka producira čini se prinude stvari, koje mora slijediti politika što sluša funkcionalne potrebe. Kada ova tehnokratska svijest, koja je naravno iskrivljena svijest, dosegne evidenciju svakodnevne samorazumljivosti, tada može upućivanje na ulogu tehnike i znanosti objasniti i legitimirati, zašto u modernim društvima demokratski proces obrazovanja volje mora u pogledu praktičkih pitanja izgubiti svoje funkcije i biti nadomješten plebiscitarnim odlukama o alternativnim vodećim garniturama upravljačkog *personala*. U tom smislu tehnika i znanost preuzimaju danas dvostruku funkciju: one nisu samo produktivna snaga, nego i ideologija. Iz toga se objašnjava također, zašto nesrazmjer između proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa danas nije više očit, to jest baš za svijest mase nije evidentan.

II

Vratimo se sad natrag obim strukturalnim uvjetima revolucije, koje je naveo Marx. Drugi uvjet, naime da mehanizam oplođivanja kapitala u privatnoj formi kao takav postavlja sistem pred nerješive probleme, nije više ispunjen, ako je tačno, da institucionaliziranje znanstveno-tehničkog napretka načelno stavlja u pitanje ekonomsku primjenljivost radne teorije vrijednosti i ako je organizacijom znanosti kao prve produktivne snage činjenično stvoren prostor, u kojem djelatnost države može pomoću preraspodjele principijelno osigurati privredni rast i lojalnost masa. U to na ovome mjestu ne bih dalje ulazio. Mene interesira to, što ni prvi uvjet, mogućnost klasne borbe koja se dade politički osigurati, nije više bez daljnjega ispunjen. Jer kapitalističko se društvo uslijed obje navedene razvojne tendencije tako izmijenilo, da se *dvije* ključne kategorije Marxove teorije revolucije, naime borba klasa i ideologija, ne daju više bezuslovno primijeniti.

1) Sistem kasnog kapitalizma toliko je definiran politikom nakнада, a to znači politikom koja izbjegava konflikte i time osigurava lojalnost najamnoovisnih masa, da je klasni konflikt koji je s privatnoprivrednim oplođivanjem kapitala poslije kao i ranije ostao ugrađen u strukturu društva onaj, koji s relativno najvećom vjerojatnošću ostaje latentan te otuda zaostaje iza drugih konflikata, koji su doduše isto tako uvjetovani načinom produkcije, ali više ne mogu poprimiti formu klasnih konflikata. Claus Offe analizirao je paradoksno stanje stvari: da se otvoreni konflikti utoliko vjerojatnije raspaljuju na društvenim interesima, ukoliko njihova povreda ima manje posljedica koje ugrožavaju sistem. Konfliktima su bremenite one potrebe koje leže na periferiji državnog akcionog područja, jer su one udaljene od latentnog centralnog konflikta te otuda ne uživaju

nikakav prioritet pri obrani od opasnosti. Na njima se konflikti raspaljuju u onoj mjeri, u kojoj disproporcionalno raspršene državne intervencije dozvoljavaju da nastanu zaostala razvojna područja i njima odgovarajuće napetosti dispariteta. Interesi koji prijanjaju uz održanje načina produkcije ne daju se u društvenom sistemu više jednoznačno lokalizirati kao klasni interesi. Jer sistem vlasti koji je usmjeren na izbjegavanje ugrožavanja sistema isključuje upravo jednu »vlast«, koja se provodi na taj način, da *jedan* klasni subjekt *drugome* stupa nasuprot kao grupa što se dade identificirati.

To ne znači ukidanje, ali znači latenciju klasnih suprotnosti. Jamačno kao empirijski sociolozi možemo lako dokazati, da još uvijek opstoje klasnospecifične razlike u formi supkulturnih tradicija i odgovarajućih diferencija ne samo životnoga nivoa i životnih navika, nego i političkih nastrojenosti. Osim toga javlja se socijalnostrukturalno uvjetovana vjerojatnost, da je klasa najamno ovisnih jače pogođena društvenim disparitetima negoli druge grupe. I naposljetku uopćeni interes za održanje sistema na razini neposrednih životnih šansi još je i danas usidren u strukturi privilegija: pojam nekog interesa koji bi bio potpuno osamostaljen nasuprot živim subjektima morao bi sebe sama ukinuti. Ali politička vlast u državno reguliranom kapitalizmu preuzela je u sebe s obranom od onoga što ugrožava sistem jedan interes koji preko virtualiziranih klasnih granica prelazi na održavanje kompenzatorske fasade raspodjeljivača.

Na drugoj strani premještanje konfliktne zone s klasne granice na potprivilegirana životna područja nipošto ne znači otklanjanje vrlo teškog konfliktnog potencijala. Kako rasni konflikt u SAD kao ekstremni primjer pokazuje, u određenim se oblastima i grupama može kumulirati toliko posljedica dispariteta, da dolazi do eksplozija koje su slične građanskom ratu. No bez povezivanja s protestnim potencijalima drugoga porijekla svi su konflikti koji proizlaze samo iz takvih potprivilegija odlikovani time, da sistem izazivaju možda na oštre reakcije koje se više ne daju sjediniti s formalnom demokracijom, ali ga zapravo ne mogu prevratiti. Jer potprivilegirane grupe nisu nikakve socijalne klase. One ni potencijalno nikada ne predstavljaju masu pučanstva. Njihovo obespravljivanje i njihovo pauperiziranje ne poklapa se više s izrabljivanjem, jer sistem ne živi od njihovog rada. One svakako mogu reprezentirati neku prošlu fazu izrabljivanja. Ali ispunjenje zahtjeva, koje na legitimni način zastupaju, ne mogu one *iznuditi* uskraćivanjem kooperacije: zbog toga one zadobivaju apelativni karakter. Na dugoročno neuvažavanje njihovih legitimnih zahtjeva mogu potprivilegirane grupe u ekstremnom slučaju reagirati s desperatnim razaranjem i samorazaranjem: nekom takvom građanskom ratu nedostaju ipak revolucionarne šanse uspjeha klasne borbe, tako dugo dok se ne uspostave nekakve koalicije s privilegiranim grupama.

U kasnokapitalističkom društvu obespravljene i privilegirane grupe, ukoliko su granice potprivilegija uopće još grupnospecifične i ne idu poprijeko kroz kategorije pučanstva, ne stupaju više jedne drugima nasuprot *kao* socioekonomske klase.

2) Tehnokratska svijest s jedne je strane »manje ideologijska« od svih prethodnih ideologija; jer ona nema silu jedne opsjene, koja hini ispunjenje interesa, time što samo kompenzira potisnute nagonske želje. S druge strane prozirna pozadinska ideologija, koja fetišizira znanost, neodoljivija je i dalekosežnija od ideologija starog tipa, jer ona prikrivanjem praktičkih pitanja ne opravdava samo parcijalni interes vlasti jedne određene klase i ne potiskuje samo potrebu emancipacije od strane jedne druge klase, nego pogađa emancipatorski rodni interes kao takav.

Tehnokratska svijest nije nikakva racionalizirana fantazija želja, nikakva »iluzija« u Freudovom smislu, u kojoj se predstavlja neka nerepresivna sveza interakcija koja ispunjava želje. Još su se građanske ideologije dale svesti na osnovnu figuru jedne pravedne interakcije koja je oslobođena vlasti te zadovoljava obje strane. Upravo su one ispunjavale kriterije ispunjavanja želja i dodatnog zadovoljenja na temelju jedne komunikacije represijom tako ograničene, da se odnos nasilja koji se jednom institucionalizirao s odnosom kapitala nije mogao nazvati svojim imenom. Ali tehnokratska svijest ne izražava više neku projekciju »dobrog života«, koji se s lošom zbiljnošću doduše ne identificira, ali ipak dovodi u jednu virtualno zadovoljavajuću svezu. Sigurno je da i nova ideologija poput stare služi tome, da se spriječi tematiziranje društvenih fundamenata; jednom je socijalno nasilje bilo ono, koje je neposredno ležalo u temelju odnosa između kapitalista i najamnog radnika, danas su to strukturalni uvjeti, koji prethodno definiraju funkcionalne zadatke održavanja sistema: naime privatnoprivrednu formu oplođivanja kapitala i političku formu raspodjele socijalnih naknada koje osiguravaju lojalitet masa. Samo, stara i nova ideologija ipak se razlikuju u dva pogleda.

S jedne strane odnos kapitala zbog svoje vezanosti na jedan politički modus raspodjele koji podaruje lojalnost danas više ne zasniva nekorigirano izrabljivanje i tlačenje: virtualiziranje klasne suprotnosti koja dalje postoji pretpostavlja, da je represija koja još leži u temelju povijesno došla do svijesti, i *tada tek* stabilizirana u modificiranoj formi kao svojstvo sistema. Tehnokratska svijest ne može zbog toga na isti način počivati na jednom kolektivnom potiskivanju poput valjanosti starijih ideologija. S druge strane lojalnost masa može se uspostaviti samo pomoću naknada za privatizirane potrebe. Interpretacija dostignuća, na kojima se opravdava sistem, ne smije u principu biti politička: ona se neposredno odnosi na namjenski neutralnu raspodjelu novca i na vrijeme slobodno od rada, a posredno na tehnokratsko opravdanje isključivanja praktičkih pitanja.

III

Time sam dosegao odlučnu tačku u svojoj argumentaciji. Tvrdim, da uvjeti klasne borbe u kasnom kapitalizmu koja bi se dala politički organizirati nisu tako dugo ispunjeni, dok uspijeva, dva lanca motivacija, koji su u radničkome pokretu i u marksističkoj teoriji bili stalno povezani, efektivno tako odvajati, da se jedan interes može zadovoljavati a drugi potiskivati. Zadovoljava se naime ekonomski interes potrošača za društveno proizvedenim dobrima i dostignućima i interes radnika za reduciranim radnim vremenom, potiskuje se naprotiv politički interes pojedinaca, da svoju autonomiju zadobiju time što neprinuđeno participiraju i na svim procesima odlučivanja, o kojima ovisi njihov život. Stabiliziranje državno reguliranog kapitalističkog društvenog sistema ovisi o tome, da se lojalnost masa utvrđuje na socijalnim naknadama nepolitičke forme (prihoda i vremena slobodnog od rada), i da se isključivanje njihovog interesa garantira rješenjem praktičkih pitanja boljeg i dobrog života. No zbog toga društveni sistem državno reguliranog kapitalizma počiva na vrlo slabom temelju legitimnosti. Sistem vlasti opravdan je gotovo samo još negativno, svraćanjem interesa širih slojeva na privatno područje a ne više afirmativno kroz ciljeve praktičke vrste. Ovo sistemski nužno depolitiziranje javnosti, na čijem tlu obrazovanje volje ne može poprimiti neku demokratsku formu, otkriva stratešku tačku ranjivosti sistema.

Prije nego što navedem snage, koje se usmjeruju na ovu tačku napadaja, hoću bar spomenuti obadvije *internacionalne tendencije*, koje su dosada doprinosile stabiliziranju sistema.

1) Sveza između privrednog stabiliteta razvijenih kapitalističkih zemalja Trećeg svijeta čini se da danas nije više dostatno zahvaćena teorijom imperijalizma. Ja ne sumnjam u to, da su nepovoljni socijalni i ekonomski izlazišni uvjeti u ovim zemljama stvoreni imperijalizmom današnjih industrijskih nacija. Ali mnogo toga govori u prilog tome, da se odnosi ekonomskog izrabljivanja između zemalja Prvog i Trećeg svijeta po tendenciji razrješavaju u odnosima strateške ovisnosti i rastućeg dispariteta. I na internacionalnoj razini označuje potprivilegiranost formu jednog uzbunjujućeg obespravljivanja, koja se više ne poklapa automatski — i u budućnosti će se sve manje poklapati s izrabljivanjem. To objašnjava i izvjesno moraliziranje zahtjeva, koje one zemlje što reprezentiraju jednu prošlu fazu izrabljivanja danas uvjerljivo postavljaju protiv nekadašnjih kolonijalnih sila.

2) Etabliranje jednog bloka socijalističkih država na tragu ruske revolucije i pobjede saveznika nad fašističkom Njemačkom stvorilo je novu razinu internacionalne klasne borbe. Kako vojna prisutnost tako i uzorak državnosocijalistički organiziranog društva vrše pritisak konkurencije, koji pridonosi bar samodis-

cipliniranju kapitalizma. Interni pritisak, koji nastaje imperativom, da se lojalnost masa održi pomoću privrednog rasta i socijalne naknade, pojačava se eksternim pritiskom dohvatljivih alternativa. Neko ugrožavanje za državno regulirani kapitalizam zacijelo neće iz toga proizići tako dugo, dok se alternativni uzorak reprezentira samo u formi vlasti jednog birokratskog socijalizma.

Ipak je slomljen imobilizam pedesetih godina, ipak se kuju znakovi novog revolucionarnog razvoja. Postoje li alternativni uvjeti, ako klasični uvjeti revolucije nisu više ispunjeni? Na ovo bih pitanje na kraju pokušao odgovoriti bar u formi teza s jedne strane s obzirom na razvoj unutar kasnokapitalističkih društvenih sistema i s druge strane s obzirom na internacionalno područje.

IV

1) Niti stara suprotnost klasa niti potprivilegije novoga tipa ne sadrže protestne potencijale, koji prije svega tendiraju na repolitiziranje isušene javnosti. Jedini protestni potencijal, koji se kroz prepoznatljive interese usmjeruje na novu zonu konflikta, nastaje prije svega među određenim grupama studenata i đaka. Pri tome možemo poći od tri konstatacije:

a) Protestna grupa studenata i đaka je privilegirana. Ona ne zastupa nikakve interese, koji neposredno proizlaze iz njenog socijalnog položaja i koji bi se porastom socijalnih naknada sistematski konformno dali zadovoljiti. Prva američka istraživanja[1] o studentskim aktivnostima potvrđuju, da se pretežno ne radi o socijalno rastućim, nego o onim dijelovima studenata koji imaju povoljan status, i koji se regrutiraju iz ekonomski rasterećenih socijalnih slojeva.

b) Ponude legitimnosti sistema vlasti ne izgledaju za ovu grupu iz plauzibilnih razloga uvjerljive. Socijalnodržavna dodatna programatika namjesto propalih građanskih ideologija pretpostavlja izvjesnu orijentaciju statusa i uspjeha. No na osnovu navedenih istraživanja studentski su aktivisti manje privatistički usmjereni na profesionalnu karijeru i buduću familiju negoli ostali studenti. Njihovi akademski uspjesi, koji su najčešće iznad prosjeka, i njihovo socijalno porijeklo isto tako malo zahtijevaju neki horizont očekivanja, koji bi bio određen anticipiranom prinudom tržišta rada.

---

1) S. M. Lipset, P. G. Altbach, Student Politics and Higher Education in the USA, i: S. M. Lipset (izd.), Student Politics, N. Y. 1967, str. 199 i dalje; R. Flacks, The Liberated Generation, An Exploration of the Roots of Student Protest, u: Journ. Soc. Issues, July 1967, str. 52 i dalje; K. Keniston, The Sources of Student Dissent, isto str. 108 i dalje.

c) U ovoj grupi ne može se konflikt raspaliti na *razmjeru* zahtijevanog disciplíniranja i pritiska, nego samo na način bankrotstva koja imponiraju. Studenti i đaci ne bore se za neko više učešće u socijalnim naknadama unutar raspoloživih kategorija: dohotka i vremena slobodnog od rada. Njihov protest usmjeruje se, štaviše, protiv same ove kategorije »naknađivanja«. Malo podataka, s kojima raspolažem, potvrđuju naslućivanje da se protest mladih iz građanskih roditeljskih kuća više ne pokriva s uzorkom konflikta autoriteta koji je već generacijama uobičajen. Aktivni studenti prije imaju roditelje, koji dijele njihovu kritičku nastrojenost; oni su relativno često odrasli s više psihologijskog razumijevanja i po liberalnijim načelima odgoja negoli neaktivne usporedne grupe. Njihova se socijalizacija, izgleda, provela u supkulturama oslobođenim od neposredne ekonomske prinude, u kojima su tradicije građanskog morala i njihove malograđanske izvedenice izgubile svoju funkciju, tako da training za »priključivanje« na vrijednosne orijentacije svršnoracionalnog djelovanja više ne uključuje fetišiziranje istoga. Ove odgojne tehnike mogu omogućiti iskustva i koristiti orijentacijama, koje se sukobljuju s konzervativnom formom života ekonomije siromaštva. Na ovom temelju moglo bi se izgraditi jedno principijelno nerazumijevanje za besmislenu reprodukciju vrlina i žrtava koje su postale suvišne — nerazumijevanje za to, zašto je život pojedinca usprkos visokom stupnju tehnologijskog razvitka prije kao i poslije određen diktatom stručnog rada etikom nadmetanja u uspjesima, pritiskom konkurencije statusa, vrijednostima posesivnog postvarivanja i ponuđenog surogatskog zadovoljavanja, zašto se održava disciplina otuđenog rada, brisanja osjetilnosti i estetskog zadovoljavanja. Ovome senzibilitetu mora strukturalno isključivanje praktičkih pitanja iz depolitizirane javnosti postati nepodnošljivo.

Priznajem, da ova perspektiva postavlja na glavu uobičajene pretpostavke marksističke teorije. Moja hipoteza treba značiti da nije materijalna bijeda, nego je materijalno obilje temelj, na kojem se može slomiti malograđanska struktura potreba, koja se kroz stoljeća razvijala pod prinudom individualne konkurencije i sad se presadila u integrirano radništvo. Tek psihologija prezasićenosti s dohvatljivim blagostanjem, čini u skladu s ovom hipotezom, čovjeka osjetljivim za ideologijski prikrivenu prinudu onih birokratskih normi rada i života, unutar kojih su prošle generacije stvorile blagostanje. Revolucija ne bi, ako je to tačno, privolila odstranjivanje siromaštva, nego bi to pretpostavljala. Za to, zacijelo, u globalnim mjerilima izgledi nisu dobri. Protest mladih može imati pod danim okolnostima prevratničke posljedice samo, ako on u dogledno vrijeme pogodi jedan nerješivi problem sistema, koji dosada još nisam spomenuo. Mislim na problem, koji će se kroz strukturalno uvjetovane šupljine ideologije društva uspjeha sve hitnije postavljati. Mjera društvenog bogatstva, što ga proizvodi industrijski

razvijeni kapitalizam, i tehnički kao i organizatorski uvjeti, pod kojima se ovo bogatstvo producira, sve više otežavaju, da se upućivanje na status makar i samo subjektivno uvjerljivo veže na mehanizam vrednovanja individualnog uspjeha.

2) Na internacionalnoj razini ocrtavaju se dvije razvojne tendencije koje dozvoljavaju naslućivanja o kvalitativnim promjenama pritiska eksternog sistema. Opet bih razlikovao između odnosa spram zemalja Trećeg svijeta i odnosa spram socijalističkih zemalja sovjetskog tipa.

Mnogo toga govori u prilog nesposobnosti, kako na stranama organiziranog kapitalizma tako i na stranama birokratskog socijalizma, da iz sebe samih razviju dovoljne motivacije, kako bi postigli efektivnu razvojnu pomoć relevantnog opsega koja bi bila orijentirana isključivo na interese primalačkih zemalja. Ocjenjuje se, da bi bogate zemlje morale odijeliti 15—20 posto svega socijalnog produkta za ovu svrhu, kako bi zatvorile ekonomske škare između bogatih i siromašnih zemalja. Budući da je to nevjerojatno, sa sigurnošću se može predskazati jedna predimenzionalna katastrofa gladi najkasnije za 80. godine. Razmjer ove katastrofe bit će, vjerojatno, tako velik, da će na ovome fenomenu nesrazmjer između proizvodnih snaga i proizvodnih odnosa i za pučanstvo industrijaliziranih zemalja moći opet zadobiti neposrednu evidenciju. Takva svijest nesposobnosti etabliranih sistema, da riješe probleme preživljavanja u drugim krajevima svijeta, mogla bi tada odmah obnoviti internacionalnu situaciju klasne borbe, kada bi jednoj od tih zemalja, a ja pri tome mislim na Kinu, uspjelo, da razvije dovoljni industrijski potencijal za atomske prinude, a da istovremeno ne razvije forme birokratizirane vlasti i onaj mentalitet, koji su dosada stalno pratili industrijaliziranje nekog društva. Ako usprkos industrijskome rastu zadrži revolucionarnu izlazišnu situaciju i svijest ove izlazišne situacije u svakoj generaciji djelotvorno obnovi, pauperizirane će i oslabljene nacije, koje danas više ne moraju automatski biti izrabljivane nacije, naći jednog pravobranioca. Ovaj bi pravobranilac mogao vojničkim pritiskom kompenzirati nepostojeća ekonomska sredstva uskraćivanja kooperacije, a da se pri tom ne drži osjetljivih pravila igre atomskih velikih sila. Svakako dade se predvidjeti, da će katastrofa gladi nastupiti, prije nego li Kina razvije dostatni industrijski potencijal.

Alternativni razvoj, koji bi s manje rizika isto tako mogao odvesti eksternom pritisku na razvijena kapitalistička društva, držim vjerojatnim samo, kada bi se usprkos brutalnome potiskivanju čehoslovačkih reformatora moglo uskoro probiti antiautoritarno razrješenje birokratskog socijalizma. Tek bi radikalno demokratiziranje razvijenih državnosocijalističkih zemalja moglo proizvesti model sposoban za konkurenciju, koji bi granice državno reguliranog kapitalizma mogao učiniti očitim, a to znači vidljivim za svijest onih masa koje su prije svega dobro

integrirane. Nadmoćnost socijalističkog načina produkcije ne može, pod danim vojnotehničkim i strateškim uvjetima tako dugo postati efektivna i vidljiva dok obje strane izabiru kao *jedini* kriterij njihove usporedbe ekonomski rast, snabdijevanje dobrima i redukciju radnog vremena, dakle privatno blagostanje. Nadmoćnost jednog načina produkcije nad drugim može se pokazati samo na onome prostoru, koji oni otvaraju za demokratiziranje procesa odlučivanja u svim društvenim oblastima.

Preveo Branko Despot

SUVREMENI SVIJET I SOCIJALISTIČKA REVOLUCIJA

Veljko Cvjetičanin

Zagreb

Iz naslova teme slijedi da između suvremenog svijeta i socijalističke revolucije postoji veza. U ovoj svezi zapravo leži osnovna problematika ne samo zadane teme, već i suvremenog čovjeka i njegova svijeta. Spomenimo odmah samo neka pitanja iz ovog kompleksa problema: u kojoj mjeri je socijalistička revolucija program, a u kojoj mjeri društvena praksa suvremenog svijeta? Što omogućuje socijalističku revoluciju, i zašto je ona potrebna, odnosno koji je njen osnovni smisao? Postoje li bitne pretpostavke za realizaciju socijalističke revolucije u suvremenom svijetu i koje su njene dosad ispoljene vlastite insuficijencije? Možda su najznačajnija slijedeća pitanja: U čemu je »diferentia specifica« socijalističke revolucije, za razliku od akceleracije zbivanja, gustoće događanja gotovo u svakoj oblasti suvremenog ljudskog djelovanja, koje se označava revolucionarnim? Tko je subjekt socijalističke revolucije i koji je strategijski pravac djelovanja i njezina osnovna preokupacija? I napokon, nismo li svjedoci zaokreta u teorijsko-praktičkim tokovima socijalističke revolucije i obogaćivanja modela socijalizma?

Teorijski odgovori na osnovna pitanja socijalističke revolucije u našem vremenu učestali su, ali cjelovitije teorije još ne posjedujemo. Čini se da se u razmatranju ovih pitanja moramo vratiti Marxu, ne zbog toga što slavimo njegovu obljetnicu, već zato jer su Marxove misli najadekvatnija osnova za razumijevanje socijalističke revolucije u suvremenom svijetu.

Ukratko ću podsjetiti na Marxove teze relevantne za našu daljnju analizu. To je možda potrebno učiniti i zbog toga da bi se razlučila Marxova autentična misao o socijalističkoj revoluciji od kasnijih interpretacija revolucije u okviru marksizma. Marxova teorija revolucije zasniva se na ontološko-antropološkim pretpostavkama. Čovjek kao stvaralačko i samostvaralačko bi-

će prakse kreira sebe i svoj svijet, ljudsko društvo. Međutim, čovjeku su otuđene sve sfere njegova društvenog života. Najveći stupanj otuđenosti, prema Marxu, ostvaruje se u kapitalizmu. Zato kapitalizam proizvodi nužnošću prirodnog procesa vlastitu negaciju — revoluciju. Marx sociologizira ovu filozofijsku viziju određenjem društvenih uvjeta revolucije: »Na izvjesnom stupnju svoga razvitka dolaze materijalne proizvodne snage društva u protivurječnost s postojećim odnosima proizvodnje, ili što je samo pravni izraz za to, s odnosima svojine u čijem su se okviru proizvodne snage dotle kretale. Iz oblika razvijanja proizvodnih snaga ti se odnosi pretvaraju u njihove okove. Tada nastupa *epoha socijalne revolucije.*« Upotrebom riječi epoha Marx je htio naglasiti dugotrajnost socijalne revolucije. »Nikada, nastavlja Marx, neka društvena formacija ne propada prije no što budu razvijene sve proizvodne snage za koje je ona dovoljno prostrana i nikada novi viši odnosi proizvodnje ne nastupaju prije nego što se materijalni uslovi njihove egzistencije nisu već rodili u krilu samog starog društva.« Poznato je da je ovaj stav, mnogo upotrebljavan i vjerojatno isto toliko zloupotrebljavan u eksplikaciji socijalističkih revolucija u zaostalim zemljama. »Buržoaski odnosi proizvodnje, završava Marx, posljednji su antagonistički oblik društvenog procesa proizvodnje, ali u isti mah proizvodne snage koje se razvijaju u krilu buržoaskog društva stvaraju materijalne uslove za rješenje tog antagonizma«.

Socijalna revolucija nije potpuni prekid sa starim, tj. nema karakter katastrofe kao što tvrde dogmatici, već je revolucija dijalektička negacija postojećih društvenih struktura. Socijalistička revolucija treba ovladati rezultatima buržoaske epohe, što je kvalificira ne samo kao spontanitet, već sine qua non, svjesnu stvaralačku djelatnost. Ontološku pretpostavku revolucije Marx je zasnivao na sredstvima za proizvodnju od kojih zavise proizvodne snage, a od ovih odnosi u proizvodnji. Sredstva za proizvodnju odgovaraju na pitanje kako se proizvodi, što je poslužilo Marxu kao osnova za eksplikaciju sukcesije društvenih sistema. Kao da je Marx anticipirao neopravdani prigovor o vulgarnom ekonomizmu, pa je o karakteru sredstava za proizvodnju rekao slijedeće: »Od svih oruđa za proizvodnju najveća je proizvodna moć sama revolucionarna klasa«. Proletarijat je ta revolucionarna klasa u kapitalizmu, jer je u razvijenom proletarijatu praktički dovršeno apstrahiranje *od svake čovječnosti,* čak *od pričina čovječnosti,* budući su u životnim uvjetima proletarijata obuhvaćeni svi životni uvjeti današnjeg društva, u svojem najnečovječnijem djelu. Iz ove teze evidentno je da Marx ne smatra proletarijat subjektom revolucije samo, niti prije svega, zbog ekonomske bijede što se mjestimično i kod njega može pronaći u tekstovima, već zbog neljudskih uvjeta života proletarijata u totalitetu. Teza o ekonomskoj bijedi postala je kasnije predmet spekulacije dogmatika oko utvrđivanja

uvjeta za revoluciju. Proletarijat je za Marxa svjetsko-historijski fenomen kao proizvod modernog industrijskog razvitka i njegova revolucionarna akcija — revolucija, koja ide za uspostavljanjem komunizma također je svjetska, univerzalna i permanentna. Komunistička revolucija za Marxa je dosad najradikalnija revolucija u povijesti što proistječe iz postojanja otuđenja čovjeka u najvećem stupnju i neophodnosti za njegovim dokidanjem.

Iz teze u »Manifestu« da je prvi korak u radničkoj revoluciji podizanje proletarijata u vladajuću klasu i da će proletarijat svoju političku vlast iskoristiti da centralizira sva oruđa, tvrdi se da je za Marxa temeljno pitanje revolucije osvajanje vlasti. Osim toga, što ova interpretacija nije u duhu Marxove teorije revolucije, ona ima i negativne implikacije na sam tok socijalističke revolucije u suvremenom svijetu. Temeljno pitanje revolucije za Marxa bile su strukturalne promjene i uspostavljanje društvenog vlasništva nad sredstvima za proizvodnju kao pretpostavke ostvarenja autentične ljudske zajednice. Socijalna (socijalistička) revolucija razlikuje se od svih ostalih revolucija, jer ona mijenja način djelatnosti, proizvodnje što zavisi od promjene tehničkog aspekta — sredstava za proizvodnju, i esencijalnog sociološkog aspekta — ostvarenja asocijacije radnika, »udruženog rada kao novog načina proizvodnje«. Dakle, asocijacija radnika suština je i »diferentia specifica« socijalne revolucije socijalističkog tipa.

Marxovo i svoje shvaćanje revolucije možda je najpotpunije izrazio Engels u završnim stranicama »Razvoja socijalizma od utopije do nauke«. Iz protivurječnosti između podruštvljenja sredstava za proizvodnju i privatno-kapitalističkog prisvajanja u kojoj se nalazi »čitav sukob sadašnjice«, Engels izvodi još tri para protivurječnosti kapitalističkog društva: protivurječnost između kapitalista i radnika, protivurječnost između organizacije proizvodnje u fabrici i anarhije u društvu, i napokon, protivurječnost između obilja sredstava za proizvodnju i proizvoda na jednoj strani, i mase radnika bez posla i bez sredstava za egzistenciju na drugoj strani. Prema mišljenju Engelsa, ova posljednja protivurječnost raste do apsurda. (?) Sve ove protivurječnosti prema Engelsu bit će riješene kroz socijalističku revoluciju, djelo koje oslobađa svijet, a njen izvršilac bit će proletarijat.

Praktički razvitak događaja potvrdio je Engelsovu teoriju revolucije, izuzev u jednoj tački »protivurječnosti između obilja proizvoda i mase radnika bez posla, koja raste do apsurda«. Moderni kapitalizam uspijeva apsolvirati ovu protivurječnost. Vrijedno je za analizu suvremenog stanja podsjetiti na još jednu Engelsovu misao. »Uvjeti za socijalističku revoluciju nisu zreli, ukoliko ukupan društveni rad samo u nekoliko premašuje egzistencijalni minumum.«

Marxova i Engelsova teorija revolucije može biti samo osnova, jer je iskrslo niz novih fenomena zatim, revolucionarnih zbivanja u uvjetima koje oni nisu suponirali, te revolucionarne aberacije što sve zahtijeva kreiranje cjelovitije suvremene teorije socijalističke revolucije.

Ako apstrahiramo od Pariske komune koja nije pobjedonosno završila, epoha socijalističkih revolucija otpočela je Oktobarskom revolucijom, zatim slijede kineska i jugoslavenska revolucija, te revolucionarne promjene u još nekim zemljama. Uz postojanje specifičnosti, zajednička je karakteristika svih ovih revolucija da se osnovna protivurječnost zaoštrila na donjem pragu kapitalističkog društveno-ekonomskog razvitka i da je prvi zadatak revolucije bio osvajanje političke vlasti. Kasnije su se u praksi, a i u teoriji, ispoljile tendencije da je osvajanje i učvršćenje političke vlasti osnovni zadatak svake socijalističke revolucije. Premda je u ovim zemljama revolucija otpočela prije više decenija, u SSSR-u prije više od pola stoljeća, realizacija programa socijalne revolucije je na početku. Tačnije rečeno, došlo je do diskontinuiteta revolucionarnih promjena u osnovnim sektorima društvenog života. Trenutno zbivanje u ovim zemljama možemo okvalificirati kao krizu rasta socijalističke revolucije koja bi se mogla pretvoriti i u rast faktičke krize razvitka socijalizma ukoliko izostane adekvatna akcija organiziranih subjektivnih snaga. Uostalom, tendencije faktičke krizne situacije mogu se empirijski verificirati.

U ovim zemljama sve više se zaoštrava protivurječnost između naraslih ekonomskih potencijala i etatističko-centralističkog planskog rukovođenja, i protivurječnost između društvenih, socijalnih snaga i petrificiranog političkog sistema zasnovanog na principu »revolucionarnog« nasilja. Ekonomski centralizam, politički monolitizam i ideološki monopol postaju neuralgične tačke daljnjeg toka socijalne revolucije. Kratkoće radi, samo ćemo spomenuti da je avangarda revolucije u Jugoslaviji inaugurirala program samoupravljanja kao logičan nastavak i suštinu socijalističke revolucije. Tako je u jednom drugom vremenu i prostoru i u drugim modalitetima, ponovno uspostavljen kontinuitet ostvarenja asocijacije proizvođača, nasilno prekinut gušenjem Komune i utapanjem Sovjeta kao samoupravnih oblika radnika u talasima vlastite revolucije. Međutim, iz objektivnih i subjektivnih razloga karakteristična je diskrepancija između samoupravnog programa i samoupravne društvene prakse u Jugoslaviji.

Odnos između socijalističke revolucije i Zapada izaziva najživlje diskusije i kontraverzne teze. Zašto? Prvo, Zapad je kolijevka marksizma, radničkog pokreta, i prve proleterske revolucije, ali socijalizam još ni u jednoj zemlji nije pobijedio. Postoje mišljenja da je Zapad izgubljen ne samo za oružane revolucije, već i za socijalizam, bilo zato što nova naučno-tehnička revolucija kreira uvjete za rješavanje unutarnjih tenzija i

zapadna društva nisu više trusno, revolucionarno područje, ili zato što se centar socijalističke revolucije u svom povijesnom hodu premjestio na istok, u nerazvijene regije svijeta. Drugo, Zapad je najjača koncentracija ekonomske, političke i idejnopropagandne moći i on vrši bitan utjecaj na cjelokupno svjetsko kretanje. Nije pretjerano tvrditi da sudbina suvremenog svijeta još uvijek zavisi od sudbine samog Zapada.

Naša je teza da je i u ovom dijelu svijeta na djelu socijalna revolucija kao totalan fenomen koji preobražava sve oblasti društvenog života, i to za sada više kreiranjem kvantitativnih pretpostavki socijalizma, njegovih faktora i tendencija socijalističkog razvitka.

Naučna revolucija mijenja socijalnu bit znanosti, pretvorivši je u osnovnu polugu društveno-ekonomskog razvitka i bitan faktor razvitka socijalizma. Revolucionarni napredak znanosti priprema i reviziju postojećih shvaćanja socijalističke revolucije i neadekvatnih modela socijalizma.

Naučno-tehnička revolucija univerzalan je proces strukturalnih promjena u svim oblastima društva. Ova revolucija kao najznačajnija karakteristika suvremenog Zapada kreira novu industrijsku realnost, koja spontano negira privatno kapitalističko vlasništvo. Naučno-tehnička revolucija mijenja temelje starog svijeta, prije svega njegov ugaoni kamen — privatno kapitalističko vlasništvo. Prema predviđanjima futurologa uslijedit će veće industrijalno-tehničke promjene do 1980. nego u posljednjih 250 godina. Naravno, ni društveno-političke strukture pri ovakvom intenzitetu promjena ne mogu ostati intaktne. Naučno-tehnička revolucija ubrzava promjene u svim oblastima društvenog života, zaoštrava unutarnje protivurječnosti, utječe na razmrvljenost rada, ali je kao njezina posljedica na pomolu automacija koja će pripremiti tehničke uvjete za prevladavanje parcijalizirane ljudske ličnosti. Naučno-tehnička revolucija ne proizvodi automatski nove društvene odnose i oblike socijalizma, jer neokapitalizam i dalje može pronalaziti vlastita rješenja, već samo priprema neophodne ontološke pretpostavke socijalizma.

Naučno-tehnička revolucija ubrzava kvantitativni rast proizvodnih snaga i kvalitativne promjene u produkcionim odnosima. Značajna socijalno-politička posljedica kvantitativnog privrednog rasta je u tome da je čovječanstvo u našem vremenu prvi puta u mogućnosti da brže proizvodi hranu (dva do četiri puta) nego što raste stanovništvo. To je jedna od realnih pretpostavki ostvarivanja socijalizma. Doduše, poznato je da su ekonomski resursi neravnomjerno rasprostrti i da zbog toga ima pojava masovne gladi i umiranja od gladi. Među kvalitativnim promjenama spomenuli bismo samo, sve evidentnije odvajanje funkcije upravljanja od prava vlasništva, što predstavlja »dezintegraciju privatnog kapitalističkog vlasništva u okviru kapitalizma« i nemogućnost kapitalizma da organizira proširenu

reprodukciju na vlastitoj osnovi bez intervencije države u privredi. Dakle, početni oblici podruštvljenja sredstava za proizvodnju i proizvodnje, ubrzano se nastavljaju, ali ih nije pratila i adekvatna praksa za društvenim odlučivanjem, upravljanjem, već su za sada jače tendencije monopolnog i etatističkog odlučivanja, upravljanja. Akcent postepeno prelazi s posjedovanja privatnog vlasništva na participiranje određenih društvenih grupa, prije svega birokratsko-tehnokratskih, na pojmu vlasti, odnosno centrima društvene moći. Zahtjev za samoupravljanjem izbio je u prvi plan u sadanjim revolucionarnim gibanjima, kod raznih društvenih grupa, osobito radništva i omladine. Značaj samoupravljanja i zahtjev za njegovom realizacijom rast će sve većom akceleracijom u oblasti tehničkog i ekonomskog napretka.

Promjene u infrastrukturi društva uvjetuju i promjene u klasnoj i socijalnoj stratifikaciji. Mi ćemo ovdje kratko razmotriti što se događa samo sa radničkom klasom, povijesnim subjektom socijalističke revolucije. Piše se i govori: Klasa se brojčano smanjuje, prolongira revoluciju, kaska za objektivnim pretpostavkama socijalizma, gubi u cijelosti revolucionarnu sposobnost, integrira se u postojeći sistem, zbog porasta standarda itd. Bilo bi vrijedno razmotriti svaku od ovih teza, ali mi se moramo ograničiti na isticanje općeg stava. Entitet radničke klase se mijenja. Ona nije više ono što je bila u vrijeme Marxa. Mijenja se njezina kvalifikaciona struktura, opseg klase se proširuje novim kvalificiranim kategorijama, i radnička klasa postaje osnovnom društvenom snagom zapadnih društava. Radnička klasa je i dalje povijesni subjekt socijalizma, jer se njeno mjesto u historijski određenom sistemu proizvodnje (kapitalizmu) nije izmijenilo poboljšanjem standarda. Radnička klasa je osnovna proizvodna društvena grupa, prema svojim mogućnostima u praksi verificiranim najorganiziranija grupa suvremenog društva, i najprirodniji nosilac vlastitog historijskog interesa — realizacije besklasnog društva.

Zbog određenih razloga koji na ovom mjestu ne mogu biti predmet analize, radnička klasa na Zapadu mijenjala je metode i oblike vlastite akcije i na tom je putu postigla značajne socijalno-političke tekovine koje postepeno mijenjaju niezin položaj u društvu, ali ona i dalje ostaje eksploatirana društvena grupa.

Tokom 20. stoljeća spontano se odvijao historijski zaokret tokova socijalne revolucije na Zapadu, ali su se radničke partije i organizacije pod njihovim utjecajem ponašale kao da se ne zbiva ovaj povijesni zaokret. Poslije učestalih neuspjeha agitirale su za odgađanje revolucije prema nekakvoj mitskoj budućnosti ili pod parolom čekanja zagovarale uvoz socijalizma (primjer komunističke partije). Socijal-demokratske partije su

akceptirale parolu mirne revolucije kao borbe za većinu u parlamentu i samo kvantitativnih promjena u okviru postojećeg sistema.

Na Zapadu je socijalna revolucija već na djelu, treba je prije svega teorijski otčitati, kako bi se moglo utjecati na njene daljnje tokove. Nova teorija revolucije treba da odbaci logiku »što gore, to bolje«, i da se zalaže za novu logiku »što bolje, to bolje«, zatim prije svega da zahtijeva promjene u strukturi partije kao specifične organizacije klase. Neosporno je da je staljinistička varijanta lenjinskog tipa partije neprimjerena suvremenom stupnju i zadacima socijalne revolucije na Zapadu. Također je neophodno mijenjati klasičnu marksističku teoriju o odnosu proletarijata i države u tom smislu da neposredni utjecaj klase u svim oblastima društvenog života i osvajanje političke vlasti budu sinhronizirani proces, a ne polazna osnova revolucije. Neosporno je da se na Zapadu stječu uvjeti za »mirne« tokove revolucije premda se ne može u cijelosti isključiti primjena revolucionarnog nasilja.

Na ruševinama kolonijalnog sistema već treću deceniju nastaje jedan novi svijet zemalja u razvoju. Ove zemlje predstavljaju novu dimenziju u društveno-ekonomskom razvitku suvremenog svijeta. Mirnim metodama ili oružanom borbom za nezavisnost oslobodilački pokreti u tim zemljama postali su nosilac i socijalističkih tendencija. Ovi pokreti predstavljaju praktičku kritiku dosadanjih shvaćanja socijalističke revolucije, osobito njezinih društvenih nosilaca i oblika avangardne političke organizacije. Evidentno je da kategorijalni sustav naučnog socijalizma nastao na Zapadu nije u cijelosti adekvatan za razumijevanje revolucionarnih promjena u ovom dijelu svijeta. Prizvuk evropocentrizma osjećao se u valorizaciji zbivanja u tom dijelu svijeta. U ovim zemljama osim socijalističkih deklaracija i teorijskih diskusija o socijalizmu u toku su revolucionarni preobražaji koji bilježe plime i oseke oslobođenja radnog čovjeka, eksploatiranih klasa i porobljenih naroda. Oslobodilačka borba postupno dobiva, stihijno i svjesno, karakter socijalističke revolucije u nekim od tih zemalja (primjer Alžir i Kuba). Skraćuju se ili preskaču čitavi vijekovi prakticiranja metoda liberalnog kapitalizma. Sve više sazrijeva misao da treba prevladavati i etatističko-birokratske metode, animiranjem široke inicijative radnih ljudi u upravljanju društvenim poslovima. Evolucija svijesti u tim pokretima ide ispred njihove društveno-ekonomske osnove. Na takav trend zbivanja djeluje međunarodna socijalistička uslovljenost i sve veća prisutnost teorije naučnog socijalizma u ovim pokretima.

Dakle, socijalna revolucija u različitim modalitetima i pravcima i različitim intenzitetom postaje u praksi univerzalni svjetski proces. Osim konkretnih regionalnih uvjeta socijalna revolucija kao univerzalni fenomen djeluje i pod zajedničkim globalnim uvjetima. Najznačajnija su takva dva uvjeta.

Suvremeni svijet zahvaljujući imanentnim integrativnim procesima postaje sve više jedna cjelina, ali u kojoj djeluje i zakon neravnomjernog razvitka. Neravnomjernost globalnog razvitka dovodi do temeljne suprotnosti suvremenog svijeta: između razvijenog sjevera i nerazvijenog juga. Iz ove suprotnosti koja se sve više zaoštrava izvode se različite teorijske konsekvencije za daljnji tok socijalne revolucije. Tvrdi se da je unutarnja protivurječnost kapitalističkog društva: buržoazija — proletarijat, transportirana na globalni plan i tako se sve nacije dijele na buržoaske i proleterske. Proleterske nacije koje žive na nerazvijenom jugu centar su socijalističke revolucije o kojoj zavisi i pobjeda socijalizma u razvijenom dijelu svijeta buržoaskih nacija. Ova suprotnost zaoštrena demografskom eksplozijom stanovništva zaista stvara uvjete »revolucionarnog« nestrpljenja stanovništva u tim zemljama. Socijalna situacija rapidno se pogoršava. Prema podacima OUN dvije milijarde ljudi je slabo ishranjeno, 500 milijuna gladuje, a svake godine 15 milijuna ljudi umire od gladi. Iz ove situacije ne vjerujemo da može uslijediti socijalistička revolucija koja bi dovela do definitivne pobjede socijalizma, već prije do eksplozije društvenih struktura u formi novog svjetskog rata, jer »siromaštvo bilo kuda, predstavlja opasnost svuda«. Predviđa se da će ovo socijalno vrenje dostići tačku ključanja već početkom slijedeće dekade. Paradoksalnost situacije proistječe iz toga što je ova suprotnost razvijenih — nerazvijenih, način postojanja kapitalizma kao svjetskog sistema zbog njegove vlastite prirode. Prema tome, ova suprotnost može se radikalno prevladavati samo sužavanjem radijusa kretanja kapitalizma, prije svega negacijom njegove društvene prirode u metropolama.

Iz postojanja dvaju društveno-ekonomskih sistema: kapitalizma i socijalizma, nametnula se potreba za njihovim koegzistiranjem. Koegzistencija je način postojanja čovječanstva kao vrste zbog opasnosti od termonuklearnog rata. Shvaćanja o razvitku socijalističke revolucije u uvjetima koegzistencije dijametralno su oprečna. Prema jednima socijalistička revolucija u uvjetima akceptiranja koegzistencije naliči na kvadraturu kruga, dok prema drugom shvaćanju socijalistička revolucija jedino je moguća u uvjetima koegzistencije. Ovu tezu smatramo ispravnom, jer različiti sistemi nisu antagonističke klase, a međunarodni odnosi arena klasne borbe. Socijalistička revolucija zavisi prije svega od unutarnjih pretpostavki i društvenih snaga svake zemlje. Međutim, nezavisno od teorije koegzistencije, faktičko koegzistiranje dvaju vojno-političkih blokova okupljenih oko supersila — SAD i SSSR, koji se identificiraju s društvenim sistemima osjetljivo je do te mjere na narušavanje ravnoteže da bi izbijanje socijalističke revolucije na bilo kom značajnijem mjestu, makar i vlastitim snagama izazvalo izvoz kontrarevolucije. Čini se da to može usporiti tokove socijalističke revolucije. Prema tome, sudbina socijalističke revo-

lucije danas u mnogome zavisi od blokovske podijeljenosti svijeta i naročito prirode i ponašanja blokovskih supersila.

Ne samo SAD, već i SSSR kao centar lagerskog grupiranja vrši izvoz vlastitog »socijalističkog« modela, čitaj: kontrarevolucije. Kao izraz etatističko-birokratskih struktura na unutarnjem planu nastoji se svim sredstvima održati jedna supranacionalna, blokovska, birokratska, velikodržavna koncepcija u ime koje se teorijski i praktički pokušava reducirati različite naprednije modele socijalizma sa ljudskim likom. Pozitivan utjecaj razvitka revolucije u SSSR-u u inverznom je odnosu prema vremenu, tj. tijekom vremena utjecaj postaje sve manje pozitivan. Negativan utjecaj SSSR-a na radničke pokrete razvijenih kapitalističkih zemalja proistječe i iz apsolutiziranja vlastitog iskustva zaostale društvene sredine.

I napokon još nekoliko napomena: U suvremenom svijetu na djelu je socijalna revolucija koja se odvija u znaku Marxove vizije revolucije. Sastavne dijelove ove revolucije čine: socijalističke revolucije, čija prolegomena su bile oružane revolucije, naučno-tehnička revolucija sa značajnim socijalno-političkim posljedicama, i nacionalno-oslobodilačke revolucije sa socijalističkim tendencijama. Marxov program socijalne revolucije »kao prelaz iz ljudske prethistorije u ljudsku historiju« tek se inicijalno realizira i neka praktička zbivanja koja se nazivaju marksističkim nalaze se ispod nivoa Marxova shvaćanja socijalne revolucije.

Ekonomska bijeda kao izvor revolucije nije bio bitan prema Marxovu shvaćanju i sve je manje značajan kao praktička pretpostavka revolucije u suvremenom svijetu, osobito na Zapadu. Pod pritiskom praktičkog zbivanja, oružana revolucija i vlast komunističke partije, formirali su se u teoriji, kao bitni kriteriji socijalističke revolucije. Ostali praktički zahvati radničke klase na preobrazbu društvenih struktura prema toj teoriji niže su valorizirani.

Povijesni je zaokret socijalne revolucije u tome što su ontološka pripremljenost i antropološki zahtjev za novim načinom proizvođenja cjelokupnog društvenog života, njezin osnovni izvor i smisao. Novi način proizvođenja života sastoji se u realizaciji »načina proizvodnje udruženih proizvođača«. Bit socijalističke revolucije je u dijalektičkoj negaciji svega postojećeg, a njena je osnovna zadaća prevladavanje zapreka ka totalnoj humanizaciji ličnosti.

Spontanitet zbivanja ne vodi direktno u socijalizam, jer je ljudska društvena praksa sazdana na polideterminizmu, već je neophodna borba organiziranih društvenih snaga. Njihov front se u suvremenom svijetu proširuje. Koje su te snage: per definitionem radnička klasa, zatim inteligencija zbog sve dubljeg saznanja neophodnosti radikalnih promjena suvremene civilizacije, i omladina što je u posljednjim zbivanjima naročito do-

kazala, zbog čistoće shvaćanja i apriornog odbijanja postojećeg sistema vrednota u suvremenom društvu kao unutarnje motivacije.

Neophodna je izgradnja teorije socijalističke revolucije primjerene suvremenom svijetu, jer bi ova teorija ubrzavala revolucionarne praktičke tokove, a za marksiste je oduvijek osnovna preokupacija ne tumačenje, već promjena svijeta.

O POJMU POLITIČKE AVANGARDE U SUVREMENOJ POLITICI: INTELEKTUALCI I TEHNIČKA INTELIGENCIJA

Norman Birnbaum

Amherst, USA

Neprekidni i međunarodni proces studentskog revolta, opseg u kome su se intelektualci konstituirali u grupu duhovno (a ne rijetko i politički) udruženi sa izvlaštenima Trećeg svijeta, i izvjesne indikacije o pojačanim zahtjevima za profesionalnom autonomijom među tehničkom inteligencijom u nekim društvima, navode na misao o jednom novom fenomenu u političkom životu industrijskih društava. Čini se da se pomalja jedna nova politička avangarda, različita od političkih organizacija radničke klase postojećih socijalističkih ili lijevih buržoaskih partija (a često i u oštroj opoziciji prema njima). Htio bih da ispitam taj proces u kapitalističkim i neokapitalističkim društvima (napose u SAD i Zapadnoj Evropi) i da skiciram nekoliko misli o političkom potencijalu te grupe. Treba, prije svega, vidjeti da li je to uopće jedna grupa u bilo kom smislu — ili se radi o različitim i zasebnim reakcijama na opću historijsku situaciju kojom još nije potpuno ovladala svijest onih koje ona najneposrednije pogađa.

I. Najupadljivije unutrašnje zbivanje u klasnim sistemima neokapitalističkih društava, u posljednje vrijeme, jest kvantitativna ekspanzija tehničke inteligencije. To je prouzrokovao izmijenjeni karakter proizvodnog procesa: znanje je postalo jedan faktor proizvodnje, u obliku tehnoloških derivata naučnog istraživanja i u neophodnom doprinosu drugih oblika znanja (u primijenjenim društvenim naukama, kao pravu i administraciji, ekonomiji i društvenom istraživanju) organiziranju i održavanju proizvodnog procesa. U stvari, neizbježan razvitak fuzije administrativnih, političkih i proizvodnih procesa u neokapitalizmu (vidljiv u fenomenima kao pojava »zaštitne« ekonomike u SAD i u rasplinutijim fenomenima reguliranja privatnog sektora od strane države posvuda) otežalo je specificiranje gdje tačno pre-

staje proizvodnja i počinje administracija, i praktički onemogućilo razlikovanje između »političkih« i »ekonomskih« odluka. Ukratko, onaj oblik predvidljivosti koji je Weber opisao kao neophodan za pojavu racionalnog kapitalizma (tržište koje se slobodno razvija pod zaštitom racionalno-legalne države) doveo je sada do organiziranja čitavih društava kao tržišta. Čitava područja društvenog ponašanja nekad relativno izolirana od organizacije tržišta sada su u stvari programirana radi maksimalnog povećanja unosnosti, pa makar i samo ozbiljnim pokušajima da se umanji njihov potencijalno negativan utjecaj na proizvodnju. U našim historijskim okolnostima, ponešto od sen-simonske vizije društva koje će organizirati »industrijalci« ostvarilo se — s upadljivom razlikom da nedostaje viša racionalnost cjeline, da se centralizacija vrši protiv interesa zajednica a ne u njihovu korist. Znanje, u tim okolnostima, znači odista moć — ne moć zajednice nad prirodom, već zahvaćanje tog aspekta kulturnog kapaciteta zajednice od strane onih koji kontroliraju organiziranje i primjenu znanja.

Tehnička inteligencija ne može se shvatiti kao pomoćni ili podređeni organ tehnokracije, jer sam pojam tehnokratske vladavine tek zahtijeva strogo ispitivanje. Krajnja važnost znanja u proizvodnom procesu ne povlači za sobom dramatično gomilanje vlasti kod onih kojih znaju: oni mogu biti, i bivaju, zaposleni a znanje se može kupiti i kupuje se. Zbog toga oni s intelektualnim i tehničkim sposobnostima ne vrše samostalno upravljanje proizvodnim procesom i pridruženim društvenim procesima. Oni primjenjuju svoje sposobnosti, po nalogu i u interesu onih koji upravljaju koncentriranim vlasništvom. Ovi posljednji ne sačinjavaju nipošto monolitnu grupu, ali isto tako, njih nipošto ne vode isključivo tehnički interesi za racionalizaciju proizvodnje. Štaviše, politička razmatranja koja utječu na njihove ekonomske odluke imaju malo veze s primjenom kriterija općeg dobra a mnogo sa održanjem kontrole nad vlasništvom. Gledište da našim društvima upravljaju tehnokracije nije osnovano, ma koliko se možda imalo pravo kad se tvrdi da suvremeno upravljanje zahtijeva maksimum tehničke vještine u najrazličitijim područjima.

Društvima našeg tipa ne upravlja tehnokratska elita, i elita te vrste u stvari bi iskusila ogromne poteškoće kod razvijanja čisto tehničkih kriterija za političke odluke. Pa ipak, oni u gornjim sferama tehničke inteligencije (viši civilni službenici, rukovodeći službenici privatnog sektora, direktori komunikacija i industrija znanja) doista ispoljavaju tehnokratsku svijest, dijelom realističnu ocjenu svoje nezamjenljivosti u industrijskom društvu, dijelom ideologiju tako koncipiranu da unapređuje njihove interese kao grupe s određenim ekonomskih zahtjevima i političkim interesima. Ta svijest može biti razrađena kao doktrina o granicama političke odluke (ministri predlažu ali birokrati raspolažu) ili se može odnositi na pretpostavljenu neza-

visnost tehnokratskih razmatranja o preprodaji (u kom slučaju se ona stapa s ideologijom »Javne službe« koju koriste velike narodne i međunarodne korporacije da bi opravdale svoju ekonomsku i političku moć). Za nas je od neposrednog interesa pitanje širenja te svijesti u druge slojeve tehničke inteligencije.

Ta skupina sadrži znatan niz zanimanja. U tehnički najrazvijenijem industrijskom društvu, Sjedinjenim Državama, ona je porasla sa osam na trinaest postotaka radne snage u periodu od 1950. do 1965. (Popisna kategorija u SAD je »profesionalni i tehnički radnici« a zanimljivo je da je u odnosnom razdoblju službenički sektor radne snage kao cjelina porastao od četrdeset i jedne trećine postotaka na četrdeset sedam i jednu polovinu postotaka, dok su manualni radnici opali od tridesetdevet i jedne trećine postotaka na trideset šest i jednu petinu postotaka od ukupnog.) U Francuskoj je u razdoblju od 1954. do 1962. kategorija »professions libérales et cadres supérieurs« porasla na trideset sedam i četiri desetine postotaka dok je kategorija »cadres moyens« (uključujući izvjesna tehnička zanimanja uvrštena u SAD među »profesional and Technical workers«) porasla na trideset četiri postotka. Taj rastući sektor radne snage u industrijskim društvima dijeli se vertikalno prema nivou obrazovanja, prihoda, statusa i vršenja profesionalnog autoriteta. Njegovi članovi su na raznim rastojanjima od onih koji upravljaju tom novom hijerarhijom profesionalnih sposobnosti, a ovi su opet jedan korak za onima koji doista vladaju političkim i ekonomskim birokracijama što sačinjavaju skelet naših društava. Brz porast u općoj mogućnosti postizanja položaja u tehničkoj inteligenciji ne povlači nužno za sobom približavanje članova te grupacije ni njihovim pretpostavljenima ni gospodarima njihovih pretpostavljenih, čak i kad za mnoge koji su uključeni u te promjene tehnička karijera predstavlja objektivno mjerilo društvenog uspona.

U tim okolnostima tehnička inteligencija mora da upotrijebi svoje stečene sposobnosti prodajući svoju radnu snagu birokratskim poslodavcima. Pretpostavljenu »profesionalizaciju« izvjesnih novijih intelektualnih zanimanja pratilo je birokratiziranje profesionalne aktivnosti općenito. U tom smislu »profesionalizacija« znači izvjesnu kontrolu ulaska u privilegirano zaposlenje, a ne pojavljivanje novih skupina buržoaskih virtuoza na bitno kao i formalno slobodnom tržištu rada. Nova podjela tehničkog i intelektualnog rada odgovara ne samo napretku nauka, već i zahtjevima administrativnog i proizvodnog aparata sa uvježbanom i specijaliziranom (u kontrastu s odgojenom i obrazovanom) radnom snagom. Ti zahtjevi su u prošle dvije dekade doveli do ogromnih izmjena u položaju univerziteta, i sada će mo preći na njih.

II. Univerziteti u razvijenim zemljama svuda su doživjeli veliku kvantitativnu ekspanziju. Na višim školama u Njemačkoj Saveznoj Republici na svakih 100 studenata u 1951. bilo ih

je 177 u 1961. Odgovarajuća brojka za Francusku je 174, a za interval 1953—63. u SAD brojka je 173. U šezdesetim godinama nastavila se ta ekspanzija. Očevidne su tim izazvane nezadovoljavajuće posljedice (pretrpane obrazovne ustanove, smanjena efektivnost univerzitetskog nastavnog osoblja, koje se nije povećavalo ni približno tako brzo). Za našu svrhu još je važnija nepodesnost naslijeđenih univerzitetskih tradicija da izađu na kraj s novim zahtjevima koje univerzitetima postavlja društvena elita izvanredno svjesna važnosti naučne i tehničke dimenzije u rukovođenju društvom. Univerziteti su ranije spremali visoku buržoasku grupu za određenu i ograničenu garnituru buržoaskih zanimanja: nastavu, stručne službe, administrativne državne službe. Oni su radili sa studentskim kadrovima koje su u visoku buržoasku kulturu već bile uvele njihove porodice. Nova važnost tehnologije, općenito ekspanzija tercijarnog sektora u radnoj snazi, drastično su poremetili i samu provizorno uspostavljenu ravnotežu između potrebe društva i ponude nastave koja je nekad na univerzitetima bila stalna. Novi studentski kadrovi se regrutiraju iz daleko heterogenije društvene sredine (iako još uvijek takve iz koje je radnička klasa uglavnom isključena) i moraju se probijati u jednom do krajnosti raznoobraznom sistemu zaposlenja. Novije direktive u planiranju školovanja zbog toga prihvaćaju američke (i sovjetske) modele funkcionalnog univerzitetskog sistema. Smatra se da »proizvodnja« diplomiranih stručnjaka (izraz koji sam po sebi izražava mentalitet i namjere prosvjetnih planera) treba da odgovara potrebama privrede za kvalificiranom radnom snagom. Ti zahtjevi se, međutim, nameću univerzitetima čiji nastavnici i struktura predstavljaju jednu prethodnu fazu u postojanju buržoaske kulture. Osim toga, kao što to pokazuje američki slučaj, čak tamo gdje se ostaci te faze mogu najuspješnije reducirati na nedjelatnost nastaju razni oblici studentskog (i nastavničkog) nezadovoljstva. Univerziteti još uvijek gaje napredne oblike buržoaskog humanizma koji služe tome da podstiču kritiku sveukupne funkcionalizacije višeg odgoja. Štaviše, ta funkcionalizacija nije potpuna: velik broj studenata odgaja se na način koji nije u primjetnoj vezi s njihovim kasnijim mogućnostima zaposlenja. To nije jednostavno stvar prilagođavanja rasporeda među područja tačnijim projekcijama budućih potreba radne snage: studenti se podstiču da ovladaju općom kulturom koja je razlomljena u društvenoj praksi, i oni osjećaju protivurječnost.

Mi možemo izraziti protivurječnost koju doživljava današnja studentska generacija i na jedan drugi, više aforističan način. U njih se usađuju buržoaske humanističke koncepcije individualnog intelektualnog i kulturnog dostignuća — upravo kao priprema za birokratsko namještenje u društvu koje se zapravo — može smatrati za post-buržoasko. Ukoliko su univerziteti pokušali da se prilagode novijim društvima oblicima izmijenje-

nog procesa proizvodnje, oni su organizirali intelektualni rad na birokratski način tim odvratniji zbog svoje formalne disonancije s intelektualnim sadržajem jednog historijski usavršenog sistema visoke kulture. Ovaj posljednji sad vidljivo doživljava proces osifikacije (sjetimo se jetko neprijateljskih parola majskog ustanka u Parizu, među studentima, na račun visoke kulture). U vezi s tim je od značaja da i tehnokratski novatori koji bi htjeli da univerzitete posve racionaliziraju i mlađi socijalisti koji bi htjeli da od akademija naprave nove baze za revolucionarnu akciju žele izmijenjen odnos visoke kulture prema *praksi.* Suočeni s tim mnogostrukim i protivurječnim pritiscima, univerziteti su se morali da bave i s drugim uzajamno nepomirljivim zahtjevima: za njih se drži da treba da pruže osnovnu poduku u visokoj kulturi, prošire granice ove posljednje programima čiste učenosti, brinu se za primjenu rezultata čiste ili — tačnije — apstraktne misli, spremaju buduću tehničku i intelektualnu radnu snagu i k tome još pruže brojne usluge društvu uopće ili moćnim interesnim grupacijama unutar društva. U odsustvu bilo kakve sjedinjujuće koncepcije tih funkcija, manifestirajući retoriku koja je često do apsurdnosti udaljena od njihovih pravih ciljeva i aktivnosti, oni su bili u stanju da u proistekloj krizi djeluju samo očajničkim pojačanjem svojih autoritarnih i hijerarhijskih tendencija (koje su bile podnošljive dotle dok se autoritet u pitanju mogao pozivati za opravdanje na relativnu konstantnost i plauzibilnost svojih funkcija). Sad je, možda, nešto jasnije zašto je sadašnja studentska generacija odgovorila na tu situaciju revoltom. Preostaje da se ispita ta revolucija.

III. Izvora revolta nove studentske generacije ima mnogo, i važnost ove a ne neke druge komponente opće historijske situacije mijenja se prema vremenu i mjestu. Opći ili zajednički uzroci studentskog nezadovoljstva su očevidni; nepodesnost, koja graniči s komičnim, ustrojstva i tradicija univerziteta je posvudašnja i nesnosno očevidna. Historijski specifični oblici nepodesnosti odražavaju najrazličitije tendencije. Generacija odrasla u (relativnom) prosperitetu nalazi da je pozvana da se priprema za elitne i subelitne položaje u eksploatatorskom djeliću svjetskog društva. Unutar samog zapadnog društva, nova generacija je prisiljena da upotrebljava teorijsko i praktično znanje radi održanja naslijeđenih sistema dominacije i nejednakosti. Maksimalan razvitak individualnih intelektualnih snaga, koji traže univerziteti, sukobljava se s maksimalno konformističkom psihologijom koja se traži za birokratske karijere. Još ne posve integrirani u sistem karijera i zbog toga još ne koristeći ljudsku moć (u obliku više kulture) za postizanje ciljeva što ih je postavio jedan nehumani ili ahumani društveni mehanizam, studenti su uzeli na sebe ulogu nadomjestka za nedostajuću humanost svojih obrazovanih starijih.

Univerziteti su, dakle, žarišta protivurječnosti u društvima razdiranim konfliktima. Latentni aspekti mnogo čega u krizi naprednih industrijskih društava čine od kritičke inteligencije jedinstven medij koji odražava krizu. Dok su mnogi drugi u njihovim društvima zaglibili u rutinu ili teže za kratkotrajnim koristima, studentska generacija je praktički sama razmišljala o tokovima budućnosti. Nezadovoljstva koja su iskusili na fakultetima generalizirana su da bi obuhvatila protivurječnosti, praznine, nepravde i brutalnosti u sferama dalekim od dnevnog iskustva studenata. Svugdje je karakteristično za studentski pokret da je on tražio saveznike, ili tačnije da se udruživao s negativno privilegiranim. Svjetska potčinjena klasa bila je omiljen predmet studentskog interesa: vijetnamski konflikt je kristalizirao i pojačao tendencije koje su već davno prije bile očevidne u studentskom pokretu. U stvari, aktivna simpatija za Vijetnamce često je bila najjača u društvima kao Njemačka Savezna Republika ili Francuska koja nisu bila direktno povezana s konfliktom između imperijalističke Amerike i jednog pokreta za nacionalno oslobođenje. U samim Sjedinjenim Državama, međutim, ogromnoj snazi studentskog otpora prema ratu u Vijetnamu prethodilo je savezništvo najsavjesnijih i najaktivnijih među studentima kritičarima američkog društva sa samom američkom potčinjenom klasom, najprije sa crnačkim stanovništvom na jugu i zatim na sjeveru. Baš proširenje kampanje za građanska prava na sjever, otkriće neizbježnog otpora cijelog društveno-ekonomskog sistema onim promjenama koje bi osigurale Crncima pravedan udio u američkom životu pridonijelo je radikaliziranju jedne američke studentske generacije koja je počela s »liberalnom« ideologijom u američkom smislu. To jest, novi oblik američkog socijalističkog pokreta nastao je među onima koji su počeli s pretpostavkom da oni jednostavno služe kao katalizatori svijesti društva odanog povjerenja politici blagostanja. Kako u savezništvu s Crncima tako i u kampanji protiv rata u Vijetnamu američki studentski pokret bio je upadljivo dalek od američkog radničkog pokreta, čijih je vođa omiljeno oruđe američka demokratska stranka, i čijih su članova omiljeni politički stavovi često imperijalistički, šovinistički i rasistički.

U Francuskoj, studentski pokret (potpomognut od drugih intelektualaca i organizacije lijevih univerzitetskih nastavnika) vodio je pokret protiv rata u Alžiru u periodu u kome su sindikati i Francuska komunistička partija bili daleko od toga da bi se isticali u svojoj opoziciji protiv tog rata. U Njemačkoj je SDS (Der Sozialistische Deutsche Studentenbund) bio isključen iz Socijaldemokratske stranke i od tada je uvijek imao u najboljem slučaju nejasne a u najgorem neprijateljske odnose s njemačkim sindikatima. Savez studenata i mladih radnika u francuskim majskim događajima, ma koliko bio uzbudljiv i čudesan, nije se pokazao trajnim: većina francuske radničke klase

je ostala, poslije početnog vala oduševljenja za generalni štrajk u maju, posve lojalna postojećem i birokratskom vodstvu tradicionalne francuske ljevice. Izbor saveznika koji su izvršili studentski pokreti odražava, dakle, tačno osjećanje svoje vlastite relativne izolacije unutar običnih konfiguracija socijalističkih i reformističkih snaga u njihovim zemljama. Napose, studentski pokret kao zasnovana socijalistička avangarda posve je napustio organizacije radničke klase (i bio napušten od njih).

Usprkos svojoj relativnoj izolaciji studenti čini se da su oživjeli neke od najdubljih kritičkih tradicija u svojim društvima. U Sjedinjenim Državama svatko govori o »pragmatizmu« i pod tim misli strogu obavezu da se ne eksperimentira, da se produži privrženost birokratskom i centraliziranom načinu izvršavanja društvene odluke koji je karakterističan za ekonomiku i državnu zajednicu nad kojima vladaju divovske korporacije. Međutim, američki studentski pokret (i neki od njegovih odraslih mentora) uzima »pragmatizam« posve ozbiljno: on namjerava da eksperimentira s novim oblicima komunalnog udruživanja i upravljanja i ispoljava strogo jenkijevsku vjeru u mogućnost čovječanstva koje živi drukčije. Isto kao njemački i francuski studenti, i američki studenti gledaju u birokratizaciji oličenje snaga protiv kojih se oni bore; zato odbijaju politička rješenja koja bi povlačila za sobom upotrebu birokracije za drugačije ili novije ciljeve, i oni obrazlažu svoje odbijanje upravo time što navode kao primjer jednu opću varijantu »buržoaske« sociologije, naime onu varijantu koja insistira na posvudašnjosti veleorganizacije, na tendenciji organizacije da diktira društvene ciljeve i sredstva.

Francuski i njemački pokreti, koji se suočavaju sa ustajalim a ipak strahovitim pokretima radničke klase, imali su prednost (u usporedbi s američkim studentskim pokretom) da rade sa socijalističkom tradicijom, makar i uvelom. Ne iznenađuje da su se oni obratili donedavno zanemarenim aspektima revolucionarnih tradicija svojih vlastitih zemalja. U Francuskoj, rječnik i program studentskog revolta predstavljali su ponovno rođenje anarhističko-sindikalističke tradicije, nekad tako istaknute u francuskom socijalizmu — na veliko iznenađenje i zaprepaš-ćenje one najlenjinističkije među partijama, Francuske komunističke partije. U Njemačkoj, napori studentskog pokreta da mobilizira podršku radničke klase proistekli su iz teorija o masovnoj akciji koje su izvedene iz luksemburgijanske kritike krutosti u njemačkoj socijaldemokraciji. Najzad i njemački i francuski studentski pokret pokazali su daleko kompleksniji i napredniji teorijski nivo od onog koji je postigao američki pokret — opet, posve u skladu s nacionalnim političkim tradicijama. (Općenito se pretpostavlja da je teorijski njemački SDS bio pokrovitelj ostalih pokreta u Evropi. Vrtoglav tok majske revolucije u Francuskoj, brzo pristajanje uz pokret desetaka hiljada studenata ranije po strani od njega, ne bi smio da prikrije zna-

tan teorijski rad koji je pripremao za ustanak — čak iako je ustanak iznenadio među ostalim i mlađe francuske socijalističke teoretičare.

Studentski pokret, dakle, čini se da sačinjava socijalističku avangardu u jednoj epohi u kojoj su socijalističke tradicije radničke klase jako ublažene. Mogli bismo se upitati mogu li studenti postati jezgro novog socijalističkog saveza, sa sastavom toliko različitim od starijeg (socijalistički radnici i mala grupa građanskih intelektualaca) koliko se naša epoha razlikuje od prethodnih faza u društvenoj historiji kapitalizma. U vezi s tim od interesa je nekoliko zapažanja. Prvo, mi moramo dobro razlikovati između radikalnih (ili revolucionarnih) studentskih organizacija i radikaliziranja drugih studentskih grupa. Radikalni ili revolucionarni studentski pokreti izgleda da ne obuhvaćaju više od deset od sto studenata u zemljama u kojima su oni bili najvidljiviji. Posve je tačno, međutim, da je u trenucima krize studentska ljevica bila u stanju da aktivira radikalne impulse među naoko neutralnijim studentskim organizacijama. Njemački SDS imao je ponekad ogroman uspjeh pridobivajući za sebe lokalne ASTA odbore (ASTA je Allgemeine Studenten Ausschluss, ili predstavnički i »konstitucionalni« organ njemačkih studenata na raznim njemačkim univerzitetima) a imao je također znatnog uspjeha na nacionalnom nivou sa VDS (Verband Deutscher Studentschaften), nacionalnim koordinacionim tijelom za ASTA odbore. Francuska UNEF (Union Nationale des Étudiants Français) u stvari je gotovo spavala kad je kriza ubrzana krajnje malenim pokretom od 22. marta (kome su se pridružile na dvorištu Sorbone malene radikalne organizacije) radikalizirala i vodstvo UNEF-a i masu francuskih studenata. Oni koji odbacuju manje francuske studentske grupe (francuski rečeno »grouposcule«) kao sekte zaboravljaju da postoje trenuci kada sekte postaju crkve. U Sjedinjenim Državama Pokret slobodnog govora iz Berkeleya bio je koalicija studentskih snaga koje su uključivale političke klubove koji su nominalno stajali desno. U nedavnim neredima na američkom univerzitetu Columbia malena grupica Studenata za demokratsko društvo (Students for a Democratics Society) osigurala je sebi znatnu podršku ostalih studenata, uključujući liberalne elemente (u američkom smislu) čijem se užasavanju pred fizičkim zauzimanjem zgrada univerziteta od strane SDS dosta brzo suprotstavila snažna odvratnost prema taktici univerzitetskih upravljača. U svim tim primjerima preduvjet za preuzimanje vodstva od strane radikalnih studentskih organizacija bio je početni savez borbene ljevice i umjerenog ili dotle neaktivnog centra u pitanjima direktno povezanim s položajem studenata na univerzitetima. Proces uopćavanja od kritike univerziteta do kritike društva, nije nipošto dovršen za veliku većinu studenata na zapadnim univerzitetima. Prolazne eksplozije radikalne energije (revolt u Berkeleyu, francuski majski ustanak) brzo se smiruju, i ako one ostavljaju

povećan radikalni ostatak među studentima u pitanju, ne možemo ignorirati činjenicu da se dosad radikalizirala samo manjina studenata. Znam da tendencija prema radikalizmu izgleda da se nastavlja neometano, da se ona proširila na škole drugog stupnja, i da će uskoro jedna suvremenija grupa mladih nastavnika univerziteta i škola drugog stupnja uskoro biti promovirana iz studentskog pokreta na mjesta s kojih mogu da utječu na mlade.

Tko su studentski radikali? Prije svega, čini se da oni ni u jednom društvu ne obuhvaćaju više nego 10 od sto od ukupnog broja studenata. (U Sjedinjenim Državama, čitave ustanove — tehničke ili one čiji su pokrovitelji niža srednja klasa i studenti iz radničke klase — ne potresa studentski radikalizam). Čini se da oni dolaze iz porodica s radikalnim i liberalnim tradicijama, i često iz građanskih porodica koje su već uvedene u višu kulturu. Njihova »proletarizacija«, dakle, možda leži u budućnosti: ona se nalazi u njihovoj prošlosti. Uz značajan izuzetak francuskog majskog ustanka i izvjesnih nedavnih nereda u njemačkim tehničkim školama, studentski pokret su do sada vodili studenti humanističkih i društvenih nauka. Francuski događaji donijeli su sa sobom znatnu aktivnost studenata čistih i primijenjenih znanosti, uključujući medicinare (kao i njihove starije koji rade na tim poljima na univerzitetima i na profesionalnim ustanovama općenito), koje zanima društvena primjena njihovog znanja kao i organiziranje nastave i istraživanja na tim poljima. Ovo se može s pravom uzeti kao nagovještaj promjene u bazi za studentski pokret u budućnosti, ali zasad možemo tvrditi da su najdosljednije radikalni elementi u njemu bili oni koji ne stoje pred neposrednim uključivanjem u administraciju i proizvodnju. Zašto bi baš napose studenti sociologije, trebali biti među prvima u pokretu, ne da se lako odgovoriti. Nekad zamišljena kao disciplina koja obuhvaća razumijevanje društva kao cjeline, sociologija je često degradirana na disciplinu određenu skupom istraživačkih tehnika koje su od koristi kao pomoćni instrumenti administrativne tehnologije. Studenti, više zainteresirani za kritičke tradicije discipline nego za tehnike svojih učitelja, našli su intelektualne podstreke da ne prihvate ovaj svijet u opisima koji insistiraju na njegovoj nepromjenljivosti. (Istina je, da je u Francuskoj i Njemačkoj, napose, sociologiju predavalo vrlo malo radikalnih profesora univerziteta). U svakom slučaju, ako bismo morali pronaći jednu kratku formulaciju, morali bismo reći da su radikalni studentski pokret vodili intelektualci među studentima. Ovo ostaje istina čak i tamo gdje, kao u Sjedinjenim Državama neki od radikalnih vođa ispoljavaju velik prezir prema intelektualnoj tradiciji. Njihova odvratnost prema njoj i privrženost kritički nastrojenih studenata u drugim društvima jednoj (ozbiljno radikalizi-

ranoj) verziji tradicije imaju zajedničke korijene: uvjerenje da univerzitetski odgoj otkriva, makar i nenamjerno, deformacije društva.

IV. U ovom eseju opisao sam tehničku inteligenciju kao određenu grupu unutar radne snage. Moja se terminologija sad ponešto izmijenila pa sam pisao o »intelektualcima«. To razlikovanje se pojavljuje i u naslovu eseja. I jedan i drugi izraz odnosi se na grupe koje imaju višu naobrazbu, i općenitije, koje imaju pristupa k jednom dijelu društvenih tradicija više kulture. Izvjesne razlike, ipak, omogućuju nam da govorimo o grupama kao različitim. Intelektualci se obraćaju u stvarima od javnog interesa direktno javnosti. Njihova aktivnost je regulirana uzajamnim djelovanjem sklonosti i ukusa javnosti i relevantnih kriterija priznatih od samih intelektualaca. Ujedinjeni u neformalne ali efektivne grupe intelektualci su kroz te grupe ispoljavali ograničenu ali neospornu autonomiju. Nasuprot tome tehnička inteligencija prodaje tehničke sposobnosti na tržištu rada. Njihovi poslodavci stoje kao posrednici između tehničke inteligencije i šireg društva ili njegovih značajnih sektora, i oblik u kome njihov intelektualni rad djeluje na društvo ne određuju oni sami već njihovi poslodavci. Reguliranje rada tehničke inteligencije vrši se kodifikacijom pravila koja upravljaju profesionalnim ili tehničkim kvalifikacijama, i njihova autonomija je znatno više sužena nego autonomija intelektualaca. Grupe se, dakle, razlikuju u pogledu na sadržaj svoje aktivnosti, svoj način da se ta aktivnost pretvori u društveni proizvod i stupanj autonomije u svom radu.

Dobro znam da se razlika između intelektualaca i članova tehničke inteligencije, kako sam je dao, može izvesti iz jedne ranije faze u društvenom organiziranju intelektualne aktivnosti. Intelektualac je, po tom shvaćanju, upadljivo sličan individualnom (makar i hipotetičnom) učesniku na slobodnom tržištu. Autonomija o kojoj sam pisao može biti isto toliko stvar relativno slobodnog organiziranja tržišta za intelektualni rad u 19. vijeku i ranim godinama 20. vijeka koliko koncepcije da je *homo faber* vezan na buržoasku aktivnost uopće. Slijedilo bi da su nam potrebne nove koncepcije o intelektualcima i njihovim aktivnostima, koje bi bile u stanju da obuhvate promjene na tržištu koje su se dogodile u nedavnim generacijama. Ipak, ako za trenutak uzmemo kao minimalan kriterij za razlikovanje intelektualaca od tehničke inteligencije njihovu relativnu udaljenost od administrativnog i proizvodnog procesa u industrijskim društvima, nalazimo da minimalni i maksimalni kriterij daju po prilici iste rezultate.

Intelektualci su umjetnici, pisci, naučenjaci na polju prirodnih nauka, i to više čistih nego primijenjenih, učeni ljudi u humanističkim naukama koji nisu direktno uključeni u manipuliranje ponašanja. Jasno je da lica u tim kategorijama mogu s vremena na vrijeme prihvatiti zaposlenje koje povlači sobom

korišćenje njihove intelektualne radne snage od birokratskih poslodavaca za svrhe posve različite od stvaralačkih ili izražajnih pobuda koje pokreću intelektualce. Granične linije su često nejasne, ali u postojanje dvaju odvojenih područja intelektualne djelatnosti jedva se može sumnjati. Doista, kada se predstavnici moći obraćaju na intelektualce to nije uvijek zbog toga da bi ih uveli u disciplinu moći. Upravo nedisciplina relativno slobodne intelektualne aktivnosti privlači moćnike kao ona koja garantira relativnu nezainteresiranost i novost koje se oni nadaju naći u idejama intelektualnih savjetnika. Jedna od ironija naše današnje situacije jest u tom da se toliki mnogi intelektualci trude da se identificiraju s perspektivama kraljeva, dok ih njihovi upravljači cijene zbog njihove aktivnosti kao filozofa.

Kritičari intelektualaca među moćnicima i praktičarima (i oni najogorčeniji među kritičarima, segment intelektualaca koji mrze sami sebe) pridaju suviše važnosti pretpostavljenim defektima vezanim uz položaj intelektualaca. Udaljenost od izvjesnog iskustva stvarnosti, uvjeravaju oni, dovela je intelektualce do apstraktnih i ekstremnih formulacija koje su na kraju možda tek malo više nego ideologija jedne posebne interesne grupe. »Iskustvo stvarnosti« je, naravno, također stvar za kritičku definiciju. Ako se »stvarnost« definira kao izvjesna spremnost da se prihvate pretpostavke od bitne važnosti za funkcioniranje jednog sistema moći, otpor intelektualaca prema toj definiciji (otpor koji je povremeno primao posve neuvijeno reakcionarne oblike) može da sadrži u sebi mogućnosti za alternativne definicije, kritike stvarnosti koje bi vremenom mogle dovesti do alternativnih društvenih institucija. Kultiviranje ideje i prakse cjelovitosti, pojma života kao umjetničkog djela, jest koliko dio tradicije intelektualaca, toliko i izvjesno ponovno stavljanje na snagu hipotetičke individuacije robnog tržišta. Činjenica da u kritičnim prilikama intelektualci govore drugima, a ne samima sebi, i to upravo članovima tehničke inteligencije, svjedoči ne samo o njihovom interesu za javna pitanja. Ona izražava koliko one koji ne mogu, ili im nije dopušteno da misle slobodno, fasciniraju oni čiji je »zanat« slobodna misao — ili nešto tome slično.

»Zanat« je, dakle, primarni izvor politike intelektualaca. Karakterističan oblik koji ta politika poprima općenito uključuje mnogo apstraktnosti: intelektualci nekog pokreta, ili neke klase, među prvima su možda koji razumiju implikacije historijskog momenta koje drugi doživljavaju jednostavno u njihovoj konkretnosti. Buržoaski mislioci (kao Marx) koji su u rađajućim se zanatlijskim grupama i nepovezanim protestima novog proletarijata vidjeli početke jednog posve novog društva, njemački carski (i kasniji nacistički) teoretičari koji su doveli do logičkih zaključaka instinktivni antisemitizam popularnijih njemačkih grupacija, bili su sigurno nejednake moralne vrijednosti. Svaka skupina mislilaca ilustrirala je, međutim, izvjesnu ideološku

dosljednost, čak nemilosrdnost, među intelektualcima. Kombiniran upravo s njihovim ekscentričnim položajem prije svega u odnosu na tržište a zatim i na birokratsku organizaciju intelektualne aktivnosti, ova crta često je omogućivala intelektualcima da osjete i formuliraju protivurječnosti jednog društva u danom trenutku njegovog razvoja. Naveo sam ulogu intelektualaca u dva pokreta, jednom za oslobođenje radne klase a time i za stvaranje jednog novog čovječanstva, i drugom, niskom i barbarskom nacionalizmu koji je najzad doveo do njemačkog fašizma. Naših primjera moglo bi se navesti sva sila, ako ne i sasvim koliko tko hoće, ali jedna stvar je jasna; udaljenost intelektualaca od izvjesnih vrsta materijalne djelatnosti, njihova profesionalna odvratnost prema izvjesnim oblicima birokratske organizacije, njihova veća simpatija prema apstraktnim verzijama buržoaske tradicije nego prema supstratu buržoaske djelatnosti, njihovo uobičajeno traganje za sinekurama unutar napuklina birokratiziranih intelektualnih sistema, zajedno ih nadahnjuju onim što je nekad bio antikapitalistički etos, a sada je antibirokratski etos. Ne slijedi da to mora donijeti socijalističku politiku, jer to može također roditi krajnje konzervativnu skupinu političkih uvjerenja i štoviše može najzad dovesti do ove ili one varijante fašizma. A ipak čini da su intelektualci sada u našem društvu podijeljeni između dva stava. Prvi obuhvaća ono što se može opisati kao kritičko odobravanje birokratske organizacije naših društava; smjenjivanje u prioritetima, pravednija raspodjela društvenog proizvoda, proširenje osnovice više kulture (za koju se uzima da ostaje relativno nedirnuta i u posjedu suvremene elite, naravno), ukratko zamišlja se da su naizgled posve prihvatljiva reformistička rješenja za sadašnje konflikte ne samo spojiva sa sadašnjim političkim i društvenim sistemom, već da se s velikom vjerojatnošću mogu postići i ako se koriste samo unutrašnje mogućnosti tog sistema. Drugi stav pretpostavlja da birokratska organizacija nije jednostavan instrument već pokretačka snaga dominacije, da se prioriteti ne mogu promijeniti u jednom sistemu koji funkcionira tako da izvjesne vrste dominacije zamagljuje ali ih nepromjenljivo održava, i da se novija i slobodnija ljudska kultura može stvoriti samo ako nestane cijeli sistem društvene prinude. Ukratko, to je stav društvene kritike toliko dubok da rađa revolucionarnu politiku. Ali koju drugu revolucionarnu pokretačku snagu mogu da nađu intelektualci osim sebe samih?

Prvi stav sačinjava, naravno, potvrdu sadašnjeg položaja i funkcija tehničke inteligencije i elite koja njom upravlja. Zato je on opravdanje društvene važnosti inteligencije, i kao takav vješto sračunat (svjesno ili nesvjesno) da omogući političku koaliciju intelektualaca i onog znatnog dijela publike (iz više nego nominalno obrazovanog) koji sačinjava inteligencija. Nasuprot tome, oni intelektualci koji su razvili više strukturnu nego pragmatičku kritiku industrijskog društva čini se na prvi pogled

da su se izolirali od tehničke inteligencije. Ova posljednja, odgojena (ili bolje rečeno, uvježbana) i plaćena za zadatke u sistemu općenito je krajnje otporna prema kritikama sistema — izuzev, naravno, kad te kritike traže važniju ulogu i veće plaće za inteligenciju. Kritika koja stavlja u pitanje racionalnost cjeline, koja traži različitu društvenu definiciju i ocjenu tehnike, i napose koja dovodi u pitanje sadašnji sistem pristupa privilegijama i nagrađivanju, općenito je pravila utisak na inteligenciju kao izraz samosažaljenja onih čija kultura nije prilagođena neumoljivim zahtjevima novih društvenih i intelektualnih snaga. Skorašnji razvitak je, međutim, ohrabrio kritičke intelektualce da se ponadaju saveznicima iz grupa s kojima su prethodno, imali ambivalentne odnose: inteligencija se divila intelektualcima zbog njihove virtuoznosti na području kulture, uzimala je toliko zabave i pouke iz njihovog rada koliko je mogla, ali je prezirala njihovu kritiku društva. Međutim, upravo kako se inteligencija povećavala po broju i važnosti ona je donekle postojala prijemljiva za kritike te vrste. S osiguranim društvenim položajem, ona (ili zapravo neki od njenih članova) počeli su pitati nije li ona stekla pravo na daleko veći udio u upravljanju upravo tehničkih operacija u kojima je ona vješta. To bi, naravno, uključivalo direktan napad na komandne snage koje su dosad bile rezervirane za elitu koja vlada državom, privredom ili društvom (sa ili bez tehnokratskog opravdanja). Pritisci koji djeluju na tehničku inteligenciju u tom pogledu su raznovrsni: oni potječu iz izvanredno različitih izvora. Jedan je uvjerenje, povezano s njihovim neposrednim profesionalnim djelatnostima, da oni mogu svršavati poslove isto tako dobro ili bolje nego oni koji su sada postavljeni iznad njih u njihovim sadašnjim organizacijama. Drugi je osjećaj da se u svom javnom i privatnom životu kad nisu na poslu neprestano susreću s preprekama koje proizlaze iz nesposobnosti elite da koordinira cjelinu. Studenti, slobodni od neposrednih obaveza vezanih za zaposlenje i robovanja koje ono donosi, bili su slobodni da izraze te poglede s nenadmašnom jasnoćom i snagom. Kritički intelektualci dosad su gledali na studente kao na saveznike, kao na izvršitelje mogućih revolucionarnih promjena u svijetu koji se služi reformističkom retorikom ali ispoljava konzervativne namjere. Gledajući na studente na taj način, kritički intelektualci su svagdje naglašavali generacijsku prirodu studentskog pokreta. Pretpostavimo, međutim, da je to u stvari prethodni štraik sutrašnje tehničke radne snage? Mnogošta govori protiv te hipoteze: koncentracija studentskog revolta u disciplinama netehničke vrste, nesklonost u revolt uključenih studenata da se posvete tehničkim i birokratskim karijerama obične vrste i odgovarajuća mala vjerojatnost da će se mnogi od njih ikada priključiti tehničkoj radnoj snazi, malena ili nesigurna podrška revoltu među dosadašnjom tehničkom inteligencijom. Ipak, to je hipoteza koja pruža neku nadu da kritički intelektualci mogu

prekoračiti granice (ma kako neprecizno ili neodređeno zacrtane) svog vlastitog položaja da bi došli u dodir s jednom grupom vrlo značajnog političkog potencijala. To je, nadalje, jedna hipoteza kojoj izvjesnu prihvatljivost daju majski događaji u Francuskoj, za kojih je tehnička radna snaga često učestvovala u direktnim napadima na vlast, i za kojih je ona ne samo formulirala zahtjeve i projekte za »samoupravljanjem« već je u buri događaja pristupila tome da ih ostvari. Trend prema organiziranju u sindikate u tehničkoj radnoj snazi u Sjedinjenim Državama (za početak u javnom sektoru) možda ukazuje na isti krajnji pravac. Posljednji odjeljak ovog eseja pokušat će da direktno procijeni revolucionarni potencijal nove političke avangarde.

V. Sada kratka rekapitulacija. Važnost studenata kao političke avangarde počiva na više faktora. Kvantitativna ekspanzija studenata pratila je kvantitativnu promjenu u funkcijama znanja u procesima upravljanja i proizvodnje, tako veliku da je postala kvalitativna. Studentski revolt dao je konkretan oblik kritici razvijenih industrijskih društava koju vrše intelektualci i koja je dosad bila toliko apstraktna koliko i beznadna. Studentski revolt, međutim, može imati trajnu političku važnost samo ako se može preobraziti od jednog generacijskog pokreta (dovoljno važnog po sebi i za sebe) u pokret koji obuhvaća tehničku inteligenciju. Dugo prijemljiva za djelo intelektualaca na pasivan i neobavezan način, ova grupa sada ispoljava izvjesnu uopćenitu nepokornost. Napose, ona kritički gleda na tehničko upravljanje tehničkim operacijama koju vrše njeni pretpostavljeni i skeptična je prema vrijednosti rezultata njihovog upravljanja društvom. Samo u Francuskoj to je dovelo do rasplamsavanja revolucionarnog osjećaja među tehničkom inteligencijom, i to, osim jedne epizode, još prolazno. Revolucionarni studenti, sve u svemu, nisu se pripremali za karijere među tehničkom inteligencijom. Njihov odnos prema studentima koji se spremaju za takve karijere mogao bi se usporediti s odnosom intelektualaca uopće prema tehničkoj inteligenciji, kad prvi iskorišćavaju višu kulturu da bi kritizirali svijet koji održava druga (s istom kulturom, makar i u jednoj različitoj varijanti). Politička avangarda, da bi se afirmirala kao trajna historijska snaga, mora obuhvatiti i tehničku inteligenciju. Dajem jednu procjenu njene sposobnosti da to učini.

Rekao sam da su intelektualci često zabavljali tehničku inteligenciju (taj naziv sve više znači isto što i obrazovana javnost). Umjetnost, međutim, nije prvenstveno razonoda. Ona je također, makar implicitno, kritika iskustva. Obraćanje prema sebi moderne kulture u oblicima nove vizuelne umjetnosti, iskorišćavanje naslaga dnevnog iskustva da bi se ismijalo to iskustvo, sačinjava jedan način društvene kritike. *Pop art*, istina, ne ide dalje od površine vizualnog i taktilnog iskustva industrijske (i komercijalizirane) kulture. Zadržavajući se na površini

on dopušta svojim potrošačima da ismijavaju elemente svog dnevnog života, ne napuštajući ga. U stvari, potrošnja umjetnosti na organiziranom tržištu za dokolicu služi ponekad za kanaliziranje društvene kritike estetske avangarde. Nedavno zapaženo savezništvo umjetnika svih vrsta (onih u književnosti, likovnoj umjetnosti i kazalištu) sa studentima navodi na misao da je ta vrsta obuzdavanja možda počela da dosiže svoje granice. Umjetnici, ukratko, neće više dopustiti svojoj publici da bude umirivana — ili razveseljavana prihvatljivim minimumom neslaganja.

U sredini u kojoj intelektualno dominantna grupa (za razliku od politički i ekonomski dominantne) insistira na protivurječnostima nerazlučno vezanim za dnevno iskustvo, tehničkoj inteligenciji bit će teško — u najmanju ruku— da odbije svijest o tim protivurječnostima. Studentsko iskustvo o protivurječnosti uzima oblik diskrepancije između ovladavanja višom kulturom koja se tobože nudi kao ideal i birokratske realnosti koja ih stvarno očekuje. Intelektualci, ukoliko su ovladali višom kulturom, ne mogu naći način kako sintetizirati to vladanje višom kulturom s dnevnim životom u jednom društvu čiji realni kriteriji izbora leže drugdje. Tehnička inteligencija dosad je izbjegavala protivurječnost primajući vrlo znatne nagrade za vršenje tehničkih stručnih poslova. Kako se, s jedne strane stručni poslovi sve teže i teže razlikuju od vršenja radnih usluga, a s druge strane povezuju s promjenom društvene sredine, ranija sigurnost inteligencije je u opasnosti. Vršenje radnih usluga baca tehničku inteligenciju natrag u duhovnu proletarizaciju; izazov raznim vrstama društvene kontrole koju vrši elita nad proizvodom radne snage tehničke inteligencije gura je naprijed prema kritici društva i revolucionarnoj politici. Da su to stvari, u ovom trenutku, od prvenstveno duhovne važnosti ne umanjuje njihovo konačno političko značenje. Psihološki preduslov za političku akciju kritičke ili revolucionarne vrste obično je daleko važniji u njenom stvaranju nego »objektivno« revolucionarna situacija — ma kakva ona bila.

Izgledima za radikalizaciju tehničke inteligencije, i time za proširenje studentskog revolta, ne može se pripisati matematska težina — čak ni približno. Vjerujem da sam pokazao da izgledi postoje. Ostaje da se pretresu dva završna pitanja. Prvo se tiče avangardne uloge manualne radne snage same. Je li ona tako potpuno iscrpljena? Periodičnost u konfliktu društvenih klasa, fenomeni kao birokratsko kanaliziranje i reguliranje tog konflikta kroz sindikate, ne bi smjeli da prikriju trajno postojanje dubokih i razdornih konflikata klasnih interesa u industrijskim društvima. Radikalizirana tehnička inteligencija u radnoj snazi, sama u dodiru s intelektualcima izvan nje, može svakako da pruži historijskog nasljednika radničkoj aristokraciji devetnaestog vijeka, toliko istaknutoj u sindikatima. Moglo bi se dokazivati da je radnička aristokracija na kraju ipak imala

funkciju da vodi sindikate i socijalistički pokret u klasnu suradnju. Jedan odgovor je da je tehnička inteligencija i dosad bila klasni kolaborator, tako da se u tom pogledu nema mnogo da izgubi. Drugi je da se historija ne ponavlja, i da se može pokazati da tehnička inteligencija — pojačavajući izazov onima na kormilu našeg društva u svjesnoj zajednici s radničkom klasom i samom izvanredno tehniziranom — ima radikalnu snagu posve različite vrste nego njen pretpostavljeni prethodnik. Treba se sjetiti i toga da će se u društvu s odgojnim mogućnostima koje se proširuju nova tehnička inteligencija (iako manje od intelektualaca) pojačano regrutirati iz radničke klase. Ulazak tehničke inteligencije u sindikalni pokret može da pridonese njegovoj ponovnoj radikalizaciji. (Primjer iz Francuske, opet, pokazuje u tom pravcu). U svakom slučaju, izuzevši jasno vidljivu ekonomsku krizu, koja se brzo razvija manualna radnička klasa kao takva čini se da ne obećava da će igrati ulogu avangarde. Međutim, već sama njena integracija u birokratsko društvo predodređuje je da surađuje s avangardnim grupama koje su nominalno isto tako uključene u to društvo — napose ako su te grupe u dnevnom kontaktu s radničkom klasom i uključene u rutine koje su njoj razumljive.

Ukratko, tehnička inteligencija može poslužiti kao neophodna kulturna i politička veza između radničke klase i intelektualaca. Jedna od karakteristika nedavnih događaja jest prividna ravnodušnost, a često i neprijateljstvo, radničke klase prema oblicima kulturne revolucije kako su je provodili (u praksi i u teoriji) intelektualci. Doktrina studentskog pokreta (razrađena naročito intenzivno u Sjedinjenim Državama, gdje ne postoji buržoaska kultura vrijedna tog imena ali gdje je obična kultura srednje klase u stvari podložna neposrednim ćudima tržišta) smatra da je učešće u studentskom pokretu dio procesa oslobođenja od jedne kulture koja se okamenila i postala autoritarna i nečovječna. Psihološki talozi političke aktivnosti čine se tako mnogima u studentskoj generaciji isto toliko važni kao političke konsekvencije te aktivnosti. Ne vide se neposredni izgledi širenja te vrste oslobođenja na druge društvene grupe. Ipak, učešće mlađih radnika i studenata u općem sektoru masovne kulture (u kome, ovaj put, potrošači kulture doista djeluju na strukturu tržišta) možda pokazuje u pravcu otvorenije budućnosti. Kulturne i nagonske slobode studentske revolucije raspaljuju mnoge od njihovih starijih i nerijetko su to netaktičnosti u lošem smislu. One, međutim, pokazuju oslobađanje života, što može imati primjeran utjecaj na druge.

Studenti, u svom kulturnom eksperimentiranju pokušavali su da osnuju konkretnu utopiju. Oni su odbili da čekaju na budućnost i hipotetičke promjene u društvenoj strukturi, usprkos tome što su ih željeli, da bi živjeli novim životom. Mnogo od njihovog vjerovanja da se može živjeti novim životom, trajno, na rubu ili u prazninama industrijskog društva može se naravno

pokazati iluzornim. Politički, ono se može pokazati još gorim od toga upravo ako se ostvari: osnivanje slobodarskih kolonija podržano od preostalog dijela birokratskog društva moglo bi garantirati neograničeno trajanje birokratske vladavine, odvraćajući od politike neke od najstvaralačkijih i najenergičnijih među mladima. Za trenutak se ne suočavamo s takvom teškoćom i kulturni i politički radikalizam su povezani. Konačno, glavni zadatak kulturnog radikalizma je možda da onima koji su upregnuti u rutinu pokaže kako su moguće i druge rutine. Ipak, previše bi bilo očekivati da će čitava tehnička inteligencija prihvatiti radikalnu politiku ako prođe kroz fazu hipijerstva. Naprotiv, inteligencija može prihvatiti radikalnu politiku generalizirajući svoje konkretno profesionalno nezadovoljstvo na šire nezadovoljstvo društvom. Dio tog nezadovoljstva mora se neizbježno okrenuti prema kulturnim i nagonskim ograničavanjima koje ona sada prihvaća kao cijenu koju mora platiti za svoj sadašnji status. Studenti su prešli sa gledišta da žive lošim životom (ukoliko slijede život odraslih uzora) na gledište da je društvo oko njih loše organizirano. Inteligencija ne može sebi dozvoliti neposrednu promjenu života; ona će morati da pređe na gledište da je njen život defektan prema općoj kritici društva, a to — za grupu koja već jest u sistemu zaposlenja — može doista početi s konkretnim nezadovoljstvom vlastitom situacijom zaposlenja. Razgranate međusobne veze i isprepletene sfere industrijskog društva mogu da učine taj pokret vrlo brzim kad jedanput počne. Zasad, avangardna funkcija studenata i intelektualaca možda zapravo počiva u njihovoj sposobnosti da vrše moralno vodstvo nad tehničkom inteligencijom. Bez proširenja sadašnjeg pokreta preko njegove sadašnje baze, djelatnost zamišljena kao avangardizam može na kraju da se shvati kao nadahnuto sektaštvo. Analiza modernog društva koju su nova ljevica i studentski pokret širili u nizu zemalja, na kojoj su radili kritički intelektualci u toku dvije prošle dekade, previše je duboka, previše pravedna vizija realnosti da bi zaslužila tu sudbinu. Slijedi da napor da se druge grupe uvjere u njenu istinitost mora biti glavni zadatak avangarde u narednom periodu. U tom smislu, avangarda se ne može shvatiti kao vođa pokreta, već kao njegov graditelj.

Preveo B. P.

SOCIJALISTIČKA REVOLUCIJA I POLITIČKA VLAST

Ljubomir Tadić

Beograd

»Državi je potrebno vrlo surovo vaspitanje od strane naroda«

Karl Marx, Kritika Gotskog programa

Socijalistička revolucija (u Marxovom smislu) istovremeno je klasni pokret *za* osvajanje političke vlasti (uključujući prethodno razaranje legitimne buržoaske vlasti) i pokret *protiv* političke vlasti kao takve. Ali usmjerenost socijalističke revolucije na usvajanje političke vlasti od strane radničke klase (»osvajanje demokratije«), kao akt *nasilja*, stoji od samog početka, u svjetlu Marxove misli, u sjenci velikog cilja *socijalne* ili socijalističke revolucije, tj. ukidanja klasa i klasne vladavine. Ako bi socijalistička revolucija svoje sile upotrijebila isključivo za rušenje stare i izgradnju nove političke strukture, ako bi to bio njen jedini i krajnji cilj, ona, u najboljem slučaju, ne bi premašila nivo političke, via facti građanske revolucije, ili se ne bi razlikovala od onih »revolucija« kojima danas obiluju militaristički prevrati raznih fašističkih ili generalskih »gorila«-klika, odnosno političkih zavjera, državnih udara i pučeva. Socijalistička revolucija može da koristi političko nasilje samo kao *sredstvo* za temeljnu *kvalitativnu* promjenu svekolike društvene strukture i samo pod tim uslovom može steći ne samo istorijski smisao nego i etičku podlogu i opravdanje. Upravo u tom smislu se, kao što je poznato, izjašnjava i sam Marx: »*Revolucija* uopšte, *obaranje* postojeće vlasti i *rastakanje* starih odnosa — jeste *politički akt*. Bez revolucije socijalizam se ne može izvesti. Njemu je potreban ovaj *politički* akt ukoliko mu je potrebno *razaranje* i *rastakanje*. Ali tamo gdje počinje njegova *organizujuća* djelatnost, gdje se pojav-

ljuje njegov *samocilj*, njegova *duša*, tamo socijalizam odbacuje svoj *politički* omotač«.[1]

Ova misao ne može biti jasnija: svaka (pa i socijalistička) revolucija ima *politički* karakter ukoliko ruši staru vlast i ukoliko to rušenje stare vlasti krči nove putove napretka i razvitka društva. Ali upotreba političkog nasilja, tog svojevrsnog »carskog reza« na društvenom tijelu (koje, uzgred budi rečeno, Marx nije smatrao apsolutnom pretpostavkom socijalističke revolucije), ima sasvim podređen karakter u Marxovoj praktičnoj teoriji klasne borbe i društvenog sukoba. Ono jest i mora biti stalno potčinjeno »krajnjem cilju« te borbe — ostvarenju društvenog stanja koje Marx naziva »besklasnim društvom«, stanja s kojim se okončava »preistorija« čovječanstva i na čijem tlu tek može započeti prava ljudska istorija. Marx dijeli uvjerenje da je društveni antagonizam, koji je u »preistoriji« čovječanstva najčešće kulminirao u sukobima između nacija i država, tj. u bezumnom *ratnom* pustošenju, moguće usmjeriti umnim tokovima *revolucionarne* promjene koja u svojim njedrima nosi sjedinjene ideale socijalne utopije i prirodnog prava, tj. ostvarenje ljudske sreće i ljudske slobode na zemlji.

Stoga se u najdubljoj intimi marksizma, u ideji besklasnog društva, krije misao o *humanom miru* koja životinjskoj »struggle for life« protivstavlja perspektivu »neutralizovanog čovjeka« i »humanizovane prirode«. Kada toga ne bi bilo, a još više: kada se svaki praktični korak u borbi za novo društvo ne bi mjerio tim »krajnjim ciljem« kao vrhunskom kritičkom instancijom, odnosno kada »besklasno društvo« ne bi bilo prisutno, barem pojedinim svojim segmentima, u svakom praktičnom činu revolucije, onda se upotreba sile u ime socijalizma i marksizma zbilja ne bi mogla niti opravdati, niti razlikovati od bilo kakvog bezumnog ugnjetavanja kojim obiluje cijela »preistorija« čovječanstva.

Marx je bio duboko svjestan mogućnosti i domašaja političke revolucije, jer je pred svojim očima imao primjer Velike francuske revolucije i njenog najistaknutijeg protagoniste Robesprierrea koji je, kako kaže Marx, neimaštinu kao smetnju čiste demokratije želio da ukloni etabliranjem spartanske štedljivosti. Robespierre je pri tom vjerovao u svemoć *političkog razuma* i *političke volje*, jednom riječju u svemoć *politike*, a da istovremeno nije bio svjestan *granica* politike kao politike.[2]

Pa ipak, moglo bi se reći, da i Marx za svoju ideju »diktature proletarijata« u izvjesnom smislu duguje »političkom razumu« Francuske revolucije jer, kao što je poznato, misao o re-

---

1) Upor. Karl Marx/Fridrich Engels, Werke, Bd. 1, Dietz, Berlin 1958, str. 409.

2) Ibid., str. 402.

volucionarnoj diktaturi izražena je, prije njega, Engelsa i Lenjina, kod Rousseaua i njegovih jakobinskih sljedbenika. Na ovu okolnost uputio je najjasnije Herbert Marcuse u svom eseju »Etika i revolucija.[3] U teoriji i praksi revolucionarne diktature (»totalitarne demokratije«) nasilje predstavlja nužan i bitan elemenat društvenog napretka, što znači da se samo pomoću prinude ljudi mogu osloboditi nemoralnih i represivnih odnosa u kojima žive. Ova politička filozofija zastupa tezu da se klin klinom izbija: čovjek mora biti prinuđen da bude slobodan. Otuda je i mogla nastati teorija tzv. *vaspitne*, mada *privremene* diktature.

Postavlja se pitanje: u čemu revolucionarna diktatura, kao vaspitna diktatura, nalazi svoje opravdanje?

Odgovor je slijedeći: legitimnost upotrebe revolucionarnog nasilja nalazi se u samoj *istoriji*. Ako su, naime, nasilje i žrtve, bijeda i nepravda bili stalni pratioci dosadašnje istorije, zašto ne bi bilo moguće da se jedno »zlo po sebi«, kao što je nasilje, pokrene u drugom, suprotnom pravcu i stavi u službu napretka, tj. one stvaralačke slobode koja bi u korijenu sasjekla nesreću i nepravdu i stvorila objektivnu mogućnost za smirivanje ljudske borbe za samoodržanje. Ako istorija, kao što je govorio stari Hegel nije »tlo sreće«, zašto se istorijska nesreća, patnja i žrtve miliona ljudi u besmislenim ratovima i trvenjima ne bi slile u praktičnu energiju masa stavljenu u službu revolucije kao ishodišta veće slobode i sreće »demosa«?

Teorija i praksa plebejske diktature ovdje rado ističe Robespierreovu misao o nužnom razlikovanju »despotizma slobode« od »despotizma tiranije«. Vaspitna diktatura kao despotizam slobode ponovo vraća modernu odredbu demokratije kao *vladavine većine*, formulisanu od Lockea, na antičke izvore, tj. na Aristotelovo shvatanje demokratije kao *vladavine siromašnih*. međutim, ljudska sloboda i sreća ne mogu *spontano* da uspiju bez organizovanog napora i *vaspitanja* narodnih masa. Ovdje se zamišlja svojevrsno starateljsko vođenje ili *rukovođenje* tih masa od strane narodnih vođa jer se pretpostavlja da oni bolje poznaju puteve koji vode slobodi: »totalitarna demokratija« na taj način predstavlja *dirigovanu* demokratiju.[4]

Ideja diktature sirotinje morala je stoga da odbaci hrišćansku dogmu o spasu, svetosti i nepovredivosti života i da stvori prostor za istorijsku žrtvu. Ovu misao Walter Benjamin oštro formuliše na slijedeći način: »Pogrešno je i nisko pravilo da opstanak stoji više nego pravedan opstanak, ako opstanak treba

3) Upor. Herbert Marcuse, Kultur und Gesellschaft, 2, Suhrkamp, Frankfurt a/Main 1966, str. 130 i dalje, kao i moj prevod integralnog teksta u časopisu »Pregled«, Sarajevo 1968, br. 9, str. 307—316.

4) Privremeno ostavljamo po strani pitanje da li je ovdje zbilja riječ o demokratiji ili o jednom specifičnom političkom obliku koji na nju samo liči.

da znači goli opstanak«, pošto se »čovjek upravo ni po koju cijenu ne poklapa sa golim ljudskim životom ... ili integritetom njegove tjelesne ličnosti ... Jer šta bi onda suštinski razlikovalo čovjeka od životinja ili biljaka?«[5]

Drugim riječima, ako je političko nasilje bilo stalna konstanta dosadašnje ljudske istorije (preistorije u Marxovom smislu), ako je iz njega proistekla politička vlast bila stalno u rukama privilegovanih gospodara svijeta koji su stajali iznad proizvođača, zar onda i sluge nemaju ne samo pravo nego i dužnost da ih upotrijebe protivu dosadašnjih robovlasnika, ali ne da bi sluge postali novi gospodari, nego samo, kako reče Benjamin, kao »nasilno sredstvo za pravedne ciljeve«, tj. za takav opstanak koji neće biti sveden na goli život, već će izražavati život dostojan čovjeka i njegovog stvaralačkog djela, za život u miru, u radosti stvaranja, kao pozitivnim odlikama slobode i sreće čovjekove.

Ne kriju li se, možda, u tome sav smisao i značaj revolucionarnog terora, svekolika uloga giljotine i revolucionarnog tribunala, kao oruđa »pravde odozdo« (Ernst Bloch), za razliku od »pravde odozgo« koju simbolično izražava Damoklov mač? Jer, podsjetimo se Marxove misli da diktatura proletarijata mora da posluži ljudskoj, a ne djelomičnoj klasnoj emancipaciji, pošto i nepravda koja je učinjena i koja se čini proletarijatu nije nikakva posebna nepravda nego *nepravda uopšte.*

Marx je stigao da doživi jedan »model« diktature proletarijata i to opet na klasičnom terenu »političkog razuma« u Francuskoj. To je bila Pariska komuna od 1871. godine. Stoga je mogao ne samo da provjeri svoje stavove o socijalističkoj revoluciji koje je zastupao već dvadeset i sedam godina, nego i da stvori nove i bogatije predstave i zaključke.

U pripremnom rukopisu za svoj »Građanski rat u Francuskoj« (koji nije objavljen na našem jeziku), Marx je pisao da »Komuna ne uklanja klasnu borbu kroz koju radne klase žele postići ukidanje svih klasa i ... klasne vladavine, pošto ona ne zastupa nikakav posebni interes. Ona zastupa oslobođenje »rada«, tj. oslobođenje osnovnih i prirodnih uslova individualnog i socijalnog života, koji samo uzurpacijom, obmanom i vještačkim spletkama manjine može da se nametne većini. Ali ona stvara racionalni međustadijum u kome ova klasna borba može da prolazi svoje različite faze na *racionalniji i humaniji način* (podvukao Lj. T.) ... Ona započinje ... svoj veliki cilj ukoliko, s jedne strane, ukida neproduktivnu i štetnu djelatnost državnih parazita, ukoliko uklanja uzroke zbog kojih je bio žrtvovan džinovski dio nacionalnog proizvoda da bi se zasitilo državno čudovište; s druge strane, stvarni lokalni i nacionalni posao up-

5) Upor. Walter Benjamin, Zur Kritik der Gewalt, Suhrkamp, Frankfurt a/Main 1965, str. 62.

ravljanja obavlja uz radničku nadnicu. Ona stoga započinje s neizmjernom štednjom, ekonomskom reformom, kao i sa političkim preobražajem.«[6]

Kao što se vidi, i oblik i sadržaj Pariske komune kao »idealnog tipa« diktature proletarijata opisan je i jasno i jednostavno. Prije svega, politička pobjeda radničke klase nad buržoazijom ne znači prestanak klasne borbe. Međutim, društveni sukob sada bitno mijenja svoju funkciju jer gubi obilježja terorističkog paroksizma svojstvenog jakobinskoj diktaturi. Diktatura proletarijata, kao »racionalni međustadijum«, istina i dalje koristi društveni sukob kao sredstvo društvenog napretka, ali ga koristi na »racionalniji i humaniji način«. Ona već pokazuje »svoj samocilj« i »svoju dušu« ukoliko uklanja uzurpaciju, obmanu i vještačke spletke parazitske *manjine,* da bi produktivna *većina* došla do svojih prava i svoje slobode. Stoga Pariska komuna *ne odvaja* »ekonomsku reformu« od »političkog preobražaja« pošto se oslobođenje radničke klase, a preko nje i cijelog društva, ne može postići bez političkog ustrojstva koje počiva na »neizmjernoj štednji«, tj. *jevtinoj vladi.* Da bi se obilježio kraj *političke* i početak *socijalne* revolucije, ekonomska reforma mora prvenstveno da pogodi levijatansku vladinu vlast, tj. da iz korijena počupa parazitske izrasline *državnih,* birokratskih funkcija iz kojih još može da se reprodukuje besmisleno političko nasilje u službi socijalnog ugnjetavanja, sve i kada se izvrši eksproprijacija privatne svojine. U činjenici da ne zastupa nikakav posebni interes upravo se i sastoji opštečovječanski karakter proleterske vladavine, njena univerzalnost i oslobodilačka uloga. Kada toga ne bi bilo ona ne bi imala nikakvog opravdanja da se izuzme iz džinovske serije ugnjetačkih strahovlada kojima obiluje istorija klasnog društva.

Upravo zato je Marx visoko cijenio i posebno isticao revolucionarnu mjeru Pariske komune koja se sastojala u podsijecanju korijena *fizičke sile* državnog poretka. Sa izuzetnom simpatijom on je istakao proglas Centralnog komiteta Nacionalne garde od 22. marta u kome se kaže da nacionalna milicija štiti sada građane od vlade, umjesto stalnog vlastodršca koji je štitio vladu protiv građana. I dalje: »Nezavisna policija« bila je uklonjena a njena surovost zamijenjena slugama Komune«[7]. Prirodan je Marxov zaključak da se racionalnost i humanost klasne borbe, koja političku revoluciju preobraća u socijalističku revoluciju, ne može obezbijediti pod prismotrom i pritiskom tajne, »nezavisne policije«. Jer politika kao djelo i praksa slobodnih građana nikada ne može doći do izražaja gdje god postoji arkanska praksa poretka bez slobode, tj. gdje, u najmanju ruku,

6) Upor. Karl Marx/Fridrich Engels, Werke, Bd. 17, Dietz, Berlin 1962, str. 545/546.

7) Ibid., str. 544.

nema slobode. »Voditi politiku« bez javno izražene borbe m i š l j e n j a, bez *slobodnog dijaloga* kao racionalnog i humanog oblika društvenog sukoba, pomoću kojega se jedino i može postići humana *saglasnost*, doduše, moguće je ako se politika isključivo shvati kao apodiktička izvjesnost, moranje, sirova moć i *ćutljivo* izvršavanje zadataka u tzv. dobro organizovanoj državi. U tom slučaju govor i jezik imaju mjesta, kako je mislio Hobbes, samo ukoliko pomoću njih možemo naređivati i primati naređenja.

Međutim, takav način mišljenja isključuje promjenljive konstelacije u praktičnom životu, područje tzv. »imponderabilija«, *vjerovatnoće* i jačeg argumenta, pa stoga i ne pomišlja da se pomoću disputa može postići upravo najčvršće, najiskrenije i najpostojanije jedinstvo. On to ne shvata jer je, volens-nolens, njegov model politike vojni logor i kasarnska disciplina. Ali Aristotel je prvi utvrdio da se dijalektičko-retorički postupak dokazivanja (u politici), za razliku od teorijsko-apodiktičkog postupka (u egzaktnoj nauci), razlikuje upravo po tome što je jedna stvar utoliko bolje i sigurno je zasnovana, ukoliko se navodi više dokaznih obilježja koja za nju govore. Jer dijalektika Agore je drukčija od dijalektike Liceja i Akademije[8], a sasvim drukčija od »dijalektike« kasarne i svake militarizovane političke organizacije.

Istina je da gubitak smisla za dijalektiku, retoriku i topiku ima svoju dugu istoriju koja teče od antike do modernog vremena i postiže svoj vrhunac sa nastankom centralizovane i birokratizovane državne mašinerije. Ovo stanje duha najbolje izražava Hobbesova politička doktrina ili »socijalna filosofija« koja u društvenom sukobljavanju vidi zlo koje se može iskorijeniti samo pomoću »javnog mača« apsolutnog suverena. Društvena stabilnost i odozgo nametnuta pravda državnog poretka trebalo bi da budu čvrsto jemstvo socijalnog samoodržanja i nasilno postignute saglasnosti, kako Hobbes tumači prirodno-pravnu teoriju društvenog ugovora.

Cijela građanska misao, osobito poslije revolucionarnih borbi u kojima su plebejske mase barem povremeno dolazile do riječi, nastojala je da se nađe zadovoljavajuća formula statičke integracije društvenog i političkog sistema nasuprot »anarhičnoj« dinamici socijalnog sukoba. Umjesto neizvjesnosti socijalne *dinamike* (prakse!), trebalo je da zatvoren, konzistentan i autarhičan politički *sistem* obezbijedi ako ne idiličnu, a ono mirnu koegzistenciju egoizma i ljudskih požuda pod patronatom državnog (javnog) prava. Konzervativna misao rukovodi se idejom da su ljudi od prirode rđavi, sa niskim nagonima. Da

---

8) Upor. Eugène Thionville, De la théorie des lieux commun dans les topiques d'Aristote et des principales modifications qu'elle a subies jusqu'a nos jours, Auguste Durand, Paris 1855, str. 25.

ne bi palo u »anarhiju«, društvu je potrebna prinuda koju mogu vršiti samo pojedinci obdareni velikom moralnom snagom, sposobni da njeguju dobre, a koče loše nagone. Ova misao zastupa vlast elite nad anarhoidnom i pobuni sklonom masom, vlast privilegovane manjine nad eksploatisanom većinom. Prema Josephu de Maistreu, jednom od ideologa francuske kontrarevolucije, dželat predstavlja glavnu osnovu društva. Rđava ljudska priroda je urođeno svojstvo psihološkog karaktera i može se suzbiti samo nasiljem, psihološki motivisanim sankcijama, ulivanjem straha, »pravom pesnice«. Stabilnost sistema treba da se obezbijedi pomoću impregnisanja političkog života policijskom sveprisutnošću, nasilnom integracijom. Mir u konzervi najbolja je zaloga opstanka od neizvjesnosti raznih sukoba i revolucije.

Pa ipak, ova praktikabilna, ali antipraktična filosofija gaji naivnu vjeru da se može ostvariti društvo bez sukoba, dakle, društvo bez stvarne istorije, potpuno zaboravljajući da nasilje nad prirodnim tokovima javnog života neminovno izaziva izbijanje na površinu svih potisnutih, nezadovoljenih snaga i strasti, ali sada na eruptivan, dramatičan, a često i senzacionalan način. A tako i mora biti gdje god postoji politika *bez alternative*, tj. takvo *pravolinijsko* »vođenje politike« koje nema smisla za samoispravljanje i samokritiku i koje je stoga nesposobno da stvari posmatra u njihovoj složenosti i cjelini već još, možda, jedino kao seriju izolovanih događaja kojima nedostaje bilo kakva unutrašnja povezanost.

Marx je, kao što smo vidjeli, zamišljao početak izgradnje socijalističkog društva kao ekonomsku reformu i politički preobražaj. Međutim, ova reforma i ovaj preobražaj prvenstveno su imali da pogode sve atribute klasične političke vlasti, njen parazitizam i fizičku silu poretka, da bi nastavak klasne borbe u »revolucionarnom međustadijumu« proticao na racionalniji i humaniji način, tj. da bi društveni sukob konačno dobio oblik humanog spora koji pretpostavlja mogućnost nenasilnog rješavanja društvenih suprotnosti. A jedino subjektivna sfera poravnanja društvenih sukoba predstavlja jezik kao sredstvo *sporazumijevanja*, prisnost, iskrenost, povjerenje, srdačnost, i naročito *solidarnost* kao moralno svojstvo radničke klase, koji se objektiviziraju i osmišljavaju kao čisti, nepatvoreni odnosi među ljudima.[9]

Prelazak iz političke u socijalnu revoluciju, prema Marxu, nije tako dugotrajan i neizvjestan proces kao što su zamišljali i zamišljaju pristalice i branitelji ovjekovječenja »vaspitne dik-

9) »Nenasilno jedinstvo nalazi se svugdje gdje je kultura srca čovjekovog dala u ruke čisto sredstvo sporazumijevanja«. Upor. Walter Benjamin, n.d., str. 47.

tature«. Marcuse je u već navedenom napisu postavio u Marxovom duhu pitanje: *ko vaspitava vaspitača* i da li su diktatorska sredstva dovoljna da se postigne oslobođenje kao cilj?[10]

Ovdje se vraćamo bitnom pitanju: da li je dirigovana demokratija uopšte demokratija ili je, možda, u pitanju jedan politički oblik koji samo spolja liči na demokratiju, a u suštini joj je neposredno suprotan?

Obrise ovog političkog oblika, kao *surogata demokratije* otkrio nam je sam Jean Jacques Rousseau u svom »Društvenom ugovoru«, pa ih treba dobro upamtiti: »Kao druga suprotnost«, kaže tamo Rousseau, »opet se vraćamo jednoglasnosti: to se događa onda kada građani, dopavši ropstva, niti više uživaju slobodu, niti imaju volju. Tada strah i laskanje pretvaraju glasove u pljeskanje; više se ne raspravlja, nego se ili obožava ili proklinje. Na takav je ružan način senat iskazivao mišljenje pod carevima«.[11]

Ova bezvoljna jednoglasnost svojstvena je *plebiscitu* koga evropska istorija poznaje naročito od kraja rimske republike i dolaska Julija Cezara i principata na istorijsku pozornicu.

Kao što znamo od Plutarha, strogost prema velikim ljudima bilo je bitno obilježje snažnih naroda. Međutim, Cezarov dolazak označio je istovremeno i zalazak ove vrline antičkih naroda: »pax romana« predstavljao je žrtvovanje slobode da bi se utolila žeđ za mirom po svaku cijenu. Strah je neposredno izazivao laskanje i ishitrene emocije. Razlog i jači argumenat ustuknuli su pred nekritičkim odobravanjem: ovacijama i aklamacijama. Sluga naroda je najprije postao »dictator in perpetuum«, zatim je stekao »tribunicia potestas«, da bi, najzad, kao »pontifex maximus« i »parens patriae« ostao pred narodom bez ikakve odgovornosti. Naprotiv, oni koji su bili dužni da provjeravaju njegove kvalitete (rimski senatori) utrkivali su se u izlivima svoje odanosti jer više nisu zavisili od volje naroda već od cezarističkog »ius comendationis«. Tako je jedan snažan narod sagnuo glavu pred svojim »velikim čovjekom«, a »istorijski individuum« pretvorio se u »harizmatsku ličnost« sa mitskim, a ne istorijskim pozivom (»divi filius«).

Propast rimske republike ostavila je za sva vremena jednu značajnu opomenu: umor koji izazivaju političke borbe široko otvara vrata uzurpaciji političke vlasti. Velike revolucije novog vremena također pokazuju kako plodove revolucionarne borbe

---

10) N.d. str. 135. Kao što je poznato Rosa Luxemburg je u poznatoj polemici sa boljševicima odlučno osporila značaj jakobinskog modela za proletersku diktaturu, nazivajući ga »buržoaskom diktaturom«. Proleterska diktatura za nju znači prevlast masa koja uklanja suprotnost između forme i sadržaja građanske demokratije posredstvom javnosti.

11) Upor. Žan Žak Ruso, Društveni ugovor, »Prosveta«, Beograd 1949, str. 82.

ne beru narodne mase kao istorijski subjekt nego *korisnici* revolucije koji uspijevaju da zgrabe političku vlast i da opšti interes pretvore u privatnu svojinu.[12]

U »vaspitnoj diktaturi«, ukoliko »vaspitači« odbijaju da budu vaspitavani od naroda, ili ukoliko narod nema snage da ih prinudi na to, dešava se isti politički proces. Vaspitači se neumitno pretvaraju u staratelje koji ne priznaju *punoljetstvo* građana i koji na tom fingiranom nepunoljetstvu grade perpetuiranu diktaturu, pošto dolazak besklasnog društva pomiču u izmaglicu praktično nedostižne budućnosti.

U institucionalnom okoštavanju političke vlasti, koja postaje sama sebi svrha, krije se, u stvari, prekid socijalističke revolucije i njena nemoć da se izbavi iz »političkog omotača« i političke ograničenosti. Izgleda da ovdje treba potražiti onu istorijsku tačku u kojoj se »prinuda za slobodu« tiho preobraća u policijsko pravo, tj. u takvo društveno stanje koje pod maskom pravnog poretka suspenduje svaku političku slobodu i de facto zavodi *permanentno vanredno stanje* umjesto *permanentne revolucije*. To je već vlast koja hoće samu sebe i svoj opstanak po svaku cijenu stavlja ne samo iznad pravednog opstanka koji je dostojan čovjeka, nego i iznad golog ljudskog opstanka. U klimi plebiscitarne nekritičnosti »totalitarna demokratija« neminovno završava u terorističkom dekoru spoljnopolitičke agresije, koncentracionih logora i ideološke diktature. U odsustvu narodne kontrole borba za vlast dostiže neslućene razmjere pa stoga svaka promjena na vrhu, uslijed »ius comendationis« ili »hijerarhijske investiture« (kako bi rekao Marx), ima neminovno dramatičan karakter jer je praćena stalnim poremećajima političke ravnoteže, pučevima, zavjerama i državnim udarima razne vrste ili, što je čest slučaj, preventivnim tajnim procesima. Kada se to desi — a iz iskustva razvoja socijalizma sa »političkom dušom« za posljednjih pola vijeka to se po pravilu dešavalo — onda pouzdano znamo da je politička vlast progutala socijalističku revoluciju i da je upravo *političko otuđenje* glavna prepreka svakom nastojanju da socijalizam ispolji svoju dušu i svoj autonomni samocilj.

U trenutku ovog preokretanja sredstva u samocilj, socijalizam se neminovno poistovećuje sa vladajućim *političkim režimom*, sa interesima *vlade*, pa se indeks društvenih odnosa pravno ne ogleda u *ustavu* već u *krivičnom kodeksu*. Kako se interesi vlade poistovećuju sa socijalizmom prikazao je na neuporedivo sarkastičan način slavni Bert Brecht u svojoj pjesmi »Rješenje«:

»Poslije ustanka 17. juna
sekretar Udruženja pisaca je naredio

12) Podsjetimo se samo Napoléonovog izraza: »Dans la Révolution il y a deux sortes de gens: ceux qui la font, ceux qui en profitent«.

da se na Staljinovoj aleji dijele leci
u kojima je pisalo kako je narod
proigrao povjerenje vlade, pa ga samo
udvostručenim radom može povratiti. —
Ako je tako, zar nije kudikamo jednostavnije
da vlada raspusti narod
i izabere drugi.«

Ovo »rješenje« pokazuje sav smisao one političke perverzije koja »despotizam slobode« sunovraća u despotizam tiranije, u brahijalno nasilje. Da bi Socijalizam mogao ispoljiti svoju dušu, socijalistička teorija tvrdi da vlada mora biti prosti *sluga* naroda i da je ovaj može u svako doba opozvati; otuđena praksa političkog socijalizma, međutim, čini sve da narod stavi u totalnu zavisnost od vlade i da interese vlade i partije uzdigne iznad interesa naroda (klase). Ova »vaspitna diktatura« ostvaruje svoju pedagošku ulogu tjeranjem naroda batinom u socijalistički raj. Ona to čini ne samo onda kada iz ministarskih kancelarija nehumano »planira« buduće narodno blagostanje, ili kada iz sparušene agitpropske centrale sudi i presuđuje o istini i ljepoti, već i onda kada nasilje stavlja u službu prevlasti tzv. čiste ekonomije. U oba slučaja ova politička pedagogija služi učvršćenju *političke* vlasti privilegovane manjine, *konzervativne elite*, nad radničkom klasom.

Da bi socijalna revolucija u Marxovom duhu probila levijatanski omotač političke ograničenosti, da se pravo i moral revolucije ne bi izvrgnuli u samovolju nekontrolisane političke vlasti, ona mora početi da uvažava pouke opšte istorije, a naročito istorije buržoaske revolucije i svojih vlastitih istorijskih iskustava. Ona mora znati da u borbi protivu političkog apsolutizma nema boljeg lijeka od političke slobode zato što je politička sloboda najmanje ograničena od svih vidova političke ograničenosti. Ali politička sloboda ne može se nipošto svesti na partitokratiju, taj institucionalizovani pluralizam buržoaskog svijeta, zato što je njen pluralizam okrenut inovaciji i promjeni. Socijalistička revolucija mora odbaciti okoštali pluralizam buržoaske demokratije sa istim razlogom kao i diktatorski monolitizam staljinističkog tipa. Ona to čini svjesna okolnosti da oba modela osiguravaju vladavinu tiranskog konformizma sive saglasnosti u zatvorenoj posudi i bez provjetravanja.

MISLI O DEMOKRATSKOM SOCIJALIZMU

Július Strinka

Bratislava

1. Prije svega valja odgovoriti na pitanje, da li terminu »socijalizam« s pravom pridodajemo atribut »demokratski«, nije li termin »demokratski socijalizam« eufemistički.

Ako pojam »socijalizam« razumijemo u njegovom pravom značenju, to znači kao sinonim takozvanog »humanog, slobodnog društva«, atribut »demokratski« mogao bi biti suvišan: jedno humano, slobodno društvo ne može biti nedemokratsko. Pored ovog značenja termin »socijalizam« zadobio je još jedno drugo značenje: on je postao oznakom za ovaj konkretni model društva, koji je nastao kao tobožnja realizacija Marxove ideje o socijalizmu, to znači, koji je nastao u Sovjetskom Savezu a po njegovom primjeru i u drugim zemljama. Kritika ovoga modela uvjerljivo je pokazala, da njemu ili nedostaje više atributa demokratskog društva, ili se oni u njemu nisu dovoljno razvili. U slučaju da zbog toga istinski socijalizam, kojemu bi demokracija bila imanentna, hoćemo razlikovati od ovog nedemokratskog modela socijalizma, možemo to učiniti pridodavanjem atributa »demokratski«.

To je prvi argemenat za opravdanje termina »demokratski socijalizam«.

2. Drugu primjedbu bilo bi moguće formulirati otprilike ovako: ako dosadašnji model socijalizma nije pravi socijalizam, ako je istinski socijalizam upravo demokratski socijalizam, nedemokratskom se modelu socijalizma jednostavno mora oduzeti oznaka »socijalizam«, resp. on se mora konzekventno označiti kao »staljinistički«, »etatistički« i slično a termin »socijalizam« zadržati isključivo za novi, humani, istinski socijalizam. Tako bi atribut »demokratski« postao suvišan.

Ova primjedba ima racionalnu jezgru. Nedemokratski socijalizam zaista nije nikakav socijalizam u istinskome značenju ove riječi i zbog toga se termin »socijalizam« u svome punom

značenju može odnositi samo na demokratski socijalizam. Nažalost demokratski socijalizam zasada egzistira samo u zametku ili samo kao projekt — i to samo u grubim potezima, u nedovoljno izrađenom obličju. Pa ipak i dosadašnji model socijalizma nosi izvjesne crte socijalizma — iako nerazvijene ili iskrivljene. Zbog toga radi razlikovanja ovih dvaju likova socijalizma teško možemo izići na kraj bez spomenutog atributa.

Postoji ipak i daljnji razlog.

U stadiju teorijske destrukcije staljinističkog ili birokratsko-etatističkog (kako ga Jugoslaveni umjesno označuju) modela socijalizma teorija se koncentrirala prije svega na negativne strane dosadašnjeg modela socijalizma, na njihovu kritiku i negaciju. Što se ticalo pozitivne predodžbe socijalizma, ona je obično imala samo obličje općih apstraktnih principa a ovi su se razvijali samo u kontradikciji spram nehumanog socijalizma, u okvirima raspravljanja o tome, kakav socijalizam *ne treba da bude.*

Sada stupamo u novi stadij: u stadij, u kojem se mora reći, kakav socijalizam *treba da bude.* Prirodno ne smije se ostati samo kod konstatiranja, naprotiv treba izraditi jedan konkretni politički program koji se dade realizirati, program koji bi realne društveno-političke snage mogle smatrati svojim vlastitim, koji ne bi bio samo neka proklamacija, nego uputstvo za akciju, uputstvo za samoozbiljenje ovih realnih društveno-političkih snaga i istovremeno društva kao cjeline.

Ako istinski socijalizam treba da postane jedan politički program, on se mora tačno i pozitivno razlikovati od dosadašnjeg socijalizma. Mora se naime jasno reći, da se ne radi samo o nekom poboljšavanju, o nekom usavršavanju dosadašnjeg modela socijalizma, nego o njegovoj bitnoj, strukturalnoj preobrazbi, o jednom kvalitativno novom modelu, o novom sistemu socijalizma. A ova različitost od starog modela socijalizma izražava se u pozitivnome smislu vrlo jasno upravo atributom »demokratski«.

To je drugi argumenat za opravdanje izraza »demokratski socijalizam«.

3. Postoji i treća primjedba: nije li naime izraz »demokratski socijalizam« sinonim s terminom »socijalistička demokracija«, nije li to neka suvišna tautologija.

Ova je primjedba najmanje djelotvorna. Ovi izrazi označuju nešto sasvim različito. Termin »socijalistička demokracija« odnosi se samo na politički sistem socijalizma, na cjelokupnost političkih formi i institucija socijalističkog društva. Termin »demokratski socijalizam« odnosi se pak na društvo kao cjelinu, na društveni poredak u njegovoj cjelokupnosti, ne samo na političke forme i institucije, nego na primjer, i na forme ekonomijskog aktiviteta društva, na sistem etičkih vrijednosti društva i slično. »Socijalistička demokracija« kao politički sistem,

kao forma političkog života društva otuda je samo jedna komponenta, resp. jedna strana onoga, što kao cjelinu moramo označiti kao »demokratski socijalizam«.

Samo se po sebi razumije, da je ključ za preobrazbu »birokratsko-etatističkog« modela socijalizma u jedan »demokratski« model preobrazba političkog modela socijalizma, to znači »istema socijalističke demokracije. U prvoj etapi ovog nastojanja pažnja se usmjeruje prije svega na ovaj zadatak, na preobrazbu političkog sistema socijalizma. Može se dobiti utisak, kao da bi u tome zapravo bio u potpunosti sadržan i problem kvalitativne preobrazbe socijalizma kao cjeline. Od ovog se privida ipak ne smijemo dati prevariti. Strukturalna preobrazba političkog sistema samo je jedna od zadaća, koje na nas čekaju. Iako je ona jedna od glavnih zadaća, ona nije jedina. Problem »demokratskog socijalizma« reducirati na problem »socijalističke demokracije«, znači umanjiti sadržaj i smisao zahtijevanih preobrazbi, znači izvaditi ih iz širih okvira humanističkog projekta. Ako je dakle identificiranje pojmova »socijalistička demokracija« i »demokratski socijalizam« sa stvarnog stajališta nepravilno, ono je s ideologijskog stajališta čak i zabranjeno.

4. Smisao ovih razmišljanja prirodno nije nikakva semantičko-logička analiza niti utemeljenje jednog opravdanja termina »demokratski socijalizam«. Ipak je i to bilo nužno, jer, iako je ovaj termin jako čest, za njegovo je utemeljenje srazmjerno malo učinjeno. Smisao je ovih razmišljanja pokušaj da se identificiraju i da se analiziraju pojedini pozitivni aspekti problematike demokratskog socijalizma. U daljnjem tekstu upotrebljavat ćemo otuda termin »demokratski socijalizam« kao adekvatni termin za oznaku onoga, što je pozitivni sadržaj i cilj današnjeg nastojanja pokretačkih snaga socijalističke obnove, kao oznaku društvenog projekta, koji se formulira kao idejni izraz ovog nastojanja, kao oznaka političkog programa reformatorskih snaga socijalizma.

II.

5. Ako pod socijalizmom razumijemo sistem, u kojem bi se — u usporedbi s prijašnjim sistemima — ljudsko društvo približilo idealu jednog »istinski humanog, slobodnog društva«, središte pažnje pri istraživanju temeljnih atributa socijalizma, mora bezuvjetno tvoriti problem slobode.

Počinjemo kod Alfe, ali neophodno je nužno istaći neke misli općije valjanosti. Razdor između elemenata slobode i elemenata ropstva, koji se provlači kroz čitavu povijest, ujedno je naime živi nerv današnjeg bolnog spora između dvije moguće forme socijalizma.

Slobodu razumijemo često isuviše suženu: samo kao pravo djelovanja u smislu vlastitih intencija, resp. još manje — kao pravo izabiranja jedne alternative. Pri tome uopće ne bivamo svjesni toga, da već ove intencije mogu biti izvanjski dane, da one mogu biti ukovane u lanac neophodno nužnog i da bi među danim alternativama mogla upravo ona prava nedostajati. Iluzija slobode često je surogat za zbiljsku slobodu.

Zbiljska sloboda nije stvar sadašnjeg trenutka, stvar izbora u danom momentu. Ovaj već može biti determiniran. Determiniran ne samo izvana, nego i iznutra — iz dubina subjektiviteta. Za ishod izbora nije bez značenja razvojni stupanj subjekta, kako je subjekt pripremljen za dani trenutak izbora.

Ali ne samo to. Subjekt je samo tada zbiljski slobodan (prirodno uvijek relativno), ako ne samo da može birati, nego ako posjeduje također mogućnost i sposobnost za alternativne izbore, ako izborni akt nije samo odgovor na pritisak izvana, nego vrhunac njegovog vlastitog unutarnjeg aktiviteta, njegovog vlastitog prijašnjeg smjeranja koje je svjesno cilja.

Elemenat slobode, njen prirodni i jedino mogući milieu jest otuda sfera subjektiviteta. Mjera slobode jest mjera razvitka subjekta, mjera sebe-samoosvješćivanja, njegovog aktiviteta, njegove sposobnosti da sebi oblikuje uvjete svog cilja svjesnog odlučivanja.

6. Ovo udaljavanje u problematiku slobode nije bez sveze s našim razmišljanjem o problemima demokratskog socijalizma.

Što naime znači izgrađivati jedno »zbiljski humano *slobodno* društvo«?

To znači prije svega izgradnju takvog društva, u kojem se prije svega može razvijati i dovoditi do važenja subjektivitet svakog pojedinog od njegovih pripadnika, svake pojedine prirodno nastale grupacije ljudi a naposljetku i cjelokupnog subjektiviteta društva kao cjeline.

To je kazano odviše općenito i apstraktno, ali samo pri takvom naglašavanju značenja subjektiviteta možemo naći neko produktivno ishodište za definiciju demokratskog socijalizma. Jer ako je smisao socijalizma oslobađanje čovjeka, ponovo uspostavljanje njegove ljudske supstancije, njegova atributa autentičnog slobodnog bića, put k ovoj njegovoj slobodi može biti samo put kultiviranja njegovog subjektiviteta, put obrazovanja uvjeta i pretpostavki za njegov razvitak i samorealizaciju.

Smjeranje k slobodi ne odvija se kao pravolinijski rast ljudskog subjektiviteta, njegove važnosti i utjecaja. Već Hegel i nakon njega Marx ukazao je na to, kako se čovjeku otuđuje njegova vlastita bit, kako ga popredmećeni produkt njegovog vlastitog aktiviteta može stajati njegovog subjektiviteta, kako oni postižu jedan vlastiti subjektivitet i čovjeka preobražavaju u puki objekt ili oruđe njegove vlastite svrhe. Smjeranje k slobodi odvija se kao ogorčena borba čovjeka za njegovu ljudsku bit

a protiv otuđenih neprijateljskih sila, koje je on sam proizveo kroz svoju protivurječnu djelatnost i koje neprestano stavlja u svijet.

Izvor ovog otuđenja ljudske biti čovjeka vidio je Marx u privatnome vlasništvu. Apologeti staljinskog modela, podupirući se na neke pojednostavljeno shvaćene Marxove iskaze, tvrdili su, da u socijalizmu, tà budući da je privatno vlasništvo ukinuto, nema otuđenja.

Uz to se mora reći, da Marx, kada je govorio o privatnom vlasništvu kao izvoru otuđenja, nije imao u vidu njegov puko ekonomijski lik kao privatno vlasništvo produkcijskih sredstava, nego svaki društveni odnos, koji značenje čovjeka i stvari okreće u njihovu suprotnost, u kojem se čovjek »popredmećuje«, u kojem objekt »posjedovanja«, manipuliranja, biva preobražen a stvar se (napr. mašina, ali i institucije, organizacije i slično) »subjektivira«, to znači postaje svrhom same sebe i čovjeka, ljude, uvlači kao živi materijal u sferu svog samokretanja. Bit otuđenja jest upravo ovo zamjenjivanje »subjektiviteta« i »predmetnosti«, sebi-prisvajanje subjektiviteta kroz stvar i istovremeno popredmećenje čovjeka.

Ovu iscrpniju interpretaciju otuđenja ne navodimo zbog toga, jer hoćemo polemizirati s banalnom tvrdnjom o neegzistenciji otuđenja u socijalizmu, nego jer hoćemo pažnju svratiti na onu tačku, na onaj momenat, na onaj prekid događanja, u kojem se pozitivno obrće u negativno, humano u antihumano, sloboda u ropstvo. Ova tačka nipošto nije vezana na privatno vlasništvo u njegovom striktno ekonomijskom smislu. Otuđenje u sferi društvenih veza spojeno je sa svakom pojavom, koja čovjeku kao autohtonom nosiocu subjektiviteta i slobode oduzima njegove bitne atribute, u kojoj čovjek iz subjekta postaje objektom, ili — da iskoristimo jedan politologijski izraz — postaje predmetom manipulacije.

8. Kritika staljinskog modela socijalizma uvjerljivo je pokazala, da je ovaj sistem permanentno reproducirao ovu istrošenu vezu. Nosilac subjektiviteta nisu bili ljudi, građani ili njihove prirodno obrazovane grupacije i organizacije, nego sistem kao takav, njegove institucije, njegovi postavljeni mehanizmi. Društvo kao da je bilo rascijepljeno na dvoje: na jednoj strani ovdje je bila cjelokupnost međusobno izoliranih, atomiziranih individua, autentičnih samo u njihovom najintimnijem privatnom životu ili u uskim neformalnim grupama, bez originarnog utjecaja na kretanje cjeline a na drugoj strani sveobuhvatni i svemoćni sistem, zatvoren u sebi samome i služeći svojoj svrsi.

Slično rascijepljen kao i društvo bio je i pojedinac; samo jedan dio njegovog bića pripadao je njemu samome — drugi dio oduzeo mu je sistem kao živu hranu svog vlastitog funkcioniranja, za svoje vlastite (ali samo vegetativne) funkcije kretanja;

bilo je i razdoblja, u kojima je proždrljivo tijelo totalitarnog sistema izjedalo i ljude u cjelini — i donosilo samo njihov pepeo.

Nikakvo čudo, da društvo, koje je kao cjelina samo bilo razdvojeno te je cijepalo (ili čak raščetvorilo) i pojedine individue, nije imalo nikakve zbiljske ličnosti: ono se njih rješavalo još prije nego što su se mogle roditi. Bitna je za ličnost upravo zatvorenost, unutarnji integritet. Integritet je ono pak u punoj mjeri sačuvalo samo za sistem. Svaki ma kako oblikovani integritet izvan njega nije bio samo nepoželjan, nego i opasan. On ga je zbog toga uništavao u zametku.

9. Ondje gdje postoji neki birokratsko-etatistički socijalizam, konstituirati demokratski socijalizam, jest na svoj način revolucionarni čin. Nijednome pokušaju koji sebe-produbljujuću divergenciju između političkog sistema i živog zajedništva ljudi hoće prevladati samo kroz neke korekture ili pomoću izmjene pojedinih moćnika (ili čak cijelih garnitura), ne može se podariti nikakav trajan uspjeh. Empirijski dokaz za to jest, da su za vrijeme posljednjih 12 godina pojedini demokratski ciklusi posustali ili dospjeli u slijepu ulicu. Neki bitni popravak može se privesti samo kroz preobrazbu političkog sistema, kroz njegovu bitnu preobrazbu, tako, da je rezultat faktično jedan novi politički sistem. To se može ozbiljiti samo u revolucionarnom pokretu. Karakterističnim crtama ovog revolucionarnog procesa u okvirima socijalizma bit će posvećene neke daljnje misli.

Preveo Branko Despot

PROTIV PARSIFAL-SOCIJALIZMA

Arnold Künzli

Basel

Revolucionarne teorije boluju gotovo beziznimno od jedne deficijentne antropologije. Marxova teorija revolucije ne predstavlja ovdje nikakav izuzetak. Ako je Heinz Lubasz rekao da Marx nije otkrio, nego izmislio revolucionarni proletarijat, sastavljajući ga iz engleskih, francuskih i njemačkih komponenti, i ako je Vanja Sutlić nadodao da Marxovi pojmovi imaju dijalektičko-spekulativni, i metafizički karakter, onda to naročito važi i za Marxov pojam i sliku čovjeka.

Pitanje »što je čovjek«? jedva da je Marxa zabrinjavalo i čini se da je on pretpostavljao kao samo po sebi razumljivu jednu predodžbu o čovjeku koja pokazuje izrazite Rousseauovske crte. Zlo je u čovjeku za Marxa u biti samo posljedica krivog socioekonomskog poretka. To znači: krivi socioekonomski poredak omogućuje, upravo provocira čovjeka, da ostvaruje zlo koje je u njemu latentno. Promijenite odnose, tada zlo neće više u neku ruku imati uporišta ili životnog elementa — odumrijet će. Time se međutim vrši u čovjeku jedna radikalna izmjena koja posvema odgovara onome što kršćanska teologija zove obratom, metanoiom. Samo što kod Marxa ovaj obrat ne proizlazi iz milosti nego putem revolucije, ne priznavanjem krivnje nego mijenjanjem institucija, ne individualno nego društveno.

To je eshatološka koncepcija čovjeka koja polazi od nedokazane pretpostavke da je čovjek jedno »još ne«. (Empirijski govori jednako tako mnogo i malo za to da je čovjek jedno »ne više«.) U Pariškim manuskriptima Marx utvrđuje da je »životinja... neposredno jedno sa svojom životnom djelatnošću«[1], dok se čovjek intelektualno i djelatno »podvostručio«[2]. Ovo podvostručenje

1) Marx-Engels: Kleine ökonomische Schriften, Berlin, 1955, p. 104
2) ibid., p. 105

manifestira se u različitim otuđenjima čovjeka od prirode, od drugog čovjeka i od svoje vlastite biti, otuđenjima koja su sva uvjetovana istim fundamentalnim otuđenjem rada. Ako ovo biva uklonjeno revolucionarnim ukidanjem privatnog vlasništva, onda je odatle proizašli komunizam između ostalog »pravo razrješenje sukoba između egzistencije i biti...«[3].

Ovdje se revolucionarna teorija Marxova promeće u jednu filozofiju identiteta. Čovjek pomoću socijalne revolucije dospijeva do svog identiteta. Prema riječima »Njemačke ideologije«: »Ovi milioni proletera ili komunista misle međutim sasvim drugačije (nego Feuerbach, A.K.), i to će u svom trenutku pokazati kada budu jednom revolucijom praktički doveli u sklad svoj 'bitak' sa svojom 'biti'.«[4] Za mladog je Marxa »ukidanje privatnog vlasništva... potpuna emancipacija svih čovjekovih čula i svojstava« od tiranije želje za posjedovanjem, dakle egoizma, dakle zla. Ovaj novi čovjek, proizvod revolucije, emancipirao se od zla u samom sebi: »potreba ili užitak izgubili su stoga svoju egoističku narav«[5]. Sva ljudska čula prošla su kroz ovaj proces egzorcizma kojim su očišćena od zla: čovjekovo oko nije više grubo, neljudsko oko, čovjekovo uho nije više grubo uho.[6] Zahvaljujući ukidanju privatnog vlasništva čovjek je postao čovječan, dobar, sa samim sobom identičan.[7] Ovaj novi čovjek je tolstojevska inkarnacija i personifikacija kraljevstva božjeg.

Ova eshatološka slika čovjeka leži u osnovi čitave Marxove revolucionarne teorije[8]. Ali ovakva revolucionarna antropologija koja problem zla vidi u refleksu socioekonomskih odnosa čini svaku etiku opsoletnom. Ako je moj egoizam samo tako dugo virulentan, dok postoji privatno vlasništvo, dovoljno je ukloniti privatno vlasništvo, pa da on iščezne. Etika bi — zato se Marx tako vehementno bori protiv svakog moraliziranja — samo otklonila našu pažnju od nužnosti revolucionarne borbe za izmjenu odnosa. Ona bi bila puka ideologija. Zlo, krivnja, kod Marxa su se institucionalizirali i postali su isključivo društvena i povijesna kategorija. Zato nije moguće na Marxu izgraditi etiku i tu treba potražiti i odgovor na pitanje zašto je na

3) ibid., p. 127

4) Cit. u: S. Bahne; »Die deutsche Ideologie von Marx und Engels. Einige Textergänzungen. u: International Review of Social History, vol. VII (1962), Part. I. p. 96.

5) Marx-Engels, p. 132.

6) ibid. p. 102.

7) U smislu imanentne kritike treba ovdje pojmove »dobro« i »zlo« tako razumjeti kako ih Marx u svojim ranim spisima pretpostavlja kao samorazumljive: zlo je egoizam želje za posjedovanjem sa svim popratnim pojavama, manifestira se prije svega u otuđenju; dobro se manifestira u volji za prevladavanjem svih otuđenja nabrojenih od Marxa u Pariškim manuskriptima.

8) Helmut Gollwitzer misli u svojoj knjizi: »Forderungen der Freiheit« München, 1962, p. 175: »Čovjek je za Marxa eshatološki pojam; on će tek biti...«

primjer Ernst Bloch zahtijevao jednu marksističku etiku, ali je sam nije napisao i zašto niti Georg Lukács niti Jean Paul Sartre nisu održali svoje obećanje da će napisati etiku.[9] Osnovni etički pojmovi krivnje i odgovornosti ne javljaju se kod Marxa, nisu marksističke kategorije. Marx naprotiv stoji vrlo blizu Robertu Owenu koji je kategorički negirao svaku ličnu odgovornost čovjeka, budući da je čovjek »od prirode dobar«[10] i samo zbog »beskrajnog mnoštva okolnosti«, nad kojima »nema ni najmanju kontrolu« postaje nerazumno biće kakvo faktički jest.[11] Ovako ekstremno apsolutizirana teorija miljea ne dopušta nikakvu etiku, ma koliko njeni zastupnici bili inspirirani — neartikuliranim — etičkim predodžbama.

Ova Marxova apstinencija u etičkom još bi se mogla etički i u smislu socijalističkog humanizma opravdati, kad bi Marxova eshatološka antropologija barem približno odgovarala čovjekovoj zbilji. To znači: kad bi se zlo u čovjeku zaista moglo dovesti do odumiranja samo revolucionarnom izmjenom odnosa — posebno proizvodnih odnosa, ako bi se dakle zaista iz pepela privatnog vlasništva uzdigao feniks novog čovjeka. Ali naša dosadašnja iskustva s čovjekom koga se oslobodilo od tiranije privatnog vlasništva izgleda da takvoj pretpostavci temeljito proturječe. Pedeset godina nakon revolucionarnog uklanjanja privatnog vlasništva ne mogu se u Sovjetskom Savezu utvrditi nikakve promjene u čovjeku koje bi opravdale pretpostavku da je tamo jedan novi čovjek na putu. Naprotiv, posvuda se stari Adam potvrđuje čak i naspram revolucionarno izmijenjenih institucija, da čak mu je i prečesto uspjelo da se u ovima udobno smjesti i stavi ih u svoju službu. Čime je samo antropološki opisano što se inače podrazumijeva pod degeneriranjem socijalizma u etatizam. Da li su to bili Marxovi novi, totalni ljudi koji su sa sovjetskim tenkovima upali u Čehoslovačku? I ako bi netko htio prigovoriti da su pedeset godina suviše kratko vrijeme, treba odvratiti da je pola stoljeća još uvijek dovoljno dugo da dade zamijetiti barem početak početka nastojanja jednog novog

---

9) Ernst Bloch: »Tako dakle trebamo... i novu etiku... to je posao unutar ispravno shvaćenog i dalje razvijenog marksizma«. Ernst Bloch — Fritz Vilmar: Mit Marx über Marx hinaus. U: Gewerkschaftliche Monatshefte, Köln, Juli, 1965, H. 7, p. 392. — Georg Lukács: »Imao sam u planu da napišem marksističku etiku. Ali jedan teoretski dio od toga na neki se način samostalno napravio... Po završetku knjige (Ontologije društvenog bitka,A.K.) pokušat ću dakle i samu etiku napisati...« Theodor Pikus: Gespräch mit Georg Lukacs. U Frankfurter Rundschau, Nr. 67, 20. 3. 1965. III, — Jean Paul Sartre: »Sva ova pitanja... mogu biti riješena samo u okviru etike. Njima ćemo posvetiti našu slijedeću knjigu.« Završne riječi Jean Paul Sartrea: Das Sein und das Nichts, Hamburg, 1962, p. 786.

10) Robert Owen: Erörterung des Ursprungs und der Folgen des moralisch Bösen und der Prinzipien und Werke des moralisch Guten... U: Die frühen Sozialisten, dzd. Fritz Kool u. Werner Krause, Olten 1967, p. 388.

11) Robert Owen: Botschaft an die arbeitenden Klassen, ibid. p. 380 f.

čovjeka. Tko bi mogao sa najnovijim lažima sovjetske propagande i s praškim pucnjevima u ušima utvrditi da je to slučaj? Osim toga: ako je rođenje novog čovjeka proces koji očigledno traži stoljeća i tisućljeća, zašto se onda u domeni Sovjetskog Saveza tako strahovito žurilo, da se za volju ubrzanja tog rođenja likvidiralo milione ljudi — najvećim dijelom iskrenih komunista?

No ovaj prigovor protiv Marxove eshatološke antropologije nije nov. On pripada najomiljenijim rekvizitima permanentnog reakcionarnog procesa protiv čitavog socijalizma. Okolnost da je on bio dosada najčešće istican samo u antisocijalističkoj namjeri, diskreditiralo ga je u očima socijalista koji su se na nj oglušili. S nepravom, jer je njegova istinonosna sadržina neovisna od političke zloupotrebe koja se s njim može tjerati. Zato danas valja da se ovaj prigovor podigne na izvjestan način s lijeva, to znači za volju socijalizma, kako bi socijalisti postali za nj osjetljivi. Ako smo prisiljeni utvrditi da Marxova revolucionarna antropologija — barem na kratku stazu — ne odgovara stvarnosti, time se ni na koji način ne sankcionira socioekonomski »status quo« —, nego samo uviđa kako socijalizam koji smjera na kvalitativnu izmjenu čovjeka isključivo ovim putem ne može biti ostvaren. Ali i neovisno o pitanju da li ili u kojoj mjeri se čovjek može kvalitativno izmijeniti, ostaje socijalizam postulat. Čak i ako bismo morali doći do spoznaje da — govoreći s Kantom — »iz tako kvrgavog drveta iz kojeg je čovjek napravljen. . . ništa sasvim ravnog ne može biti istesano«[12] i da je čovjek osuđen da ostane »stari Adam«, a da nikada ne bude kvalitativno »novi čovjek« ili čak Marxov »totalni čovjek« — čak i tada ostaje prvim zadatkom preobrnuti sve odnose u kojima je čovjek poniženo, ugnjeteno, obezvrijeđeno, iskorišteno biće. Čak i patnju starog Adama treba uzeti ozbiljno, čak i za njega postoji krivnja i odgovornost, čak i on ima pravo na slobodu i samoodređenje. Da — čak se dosada pokazalo da marksizam koji se dao voditi isključivo Marxovom eshatološkom antropologijom i koji je suviše neobuzdano hrlio dalekom cilju novog totalnog čovjeka, ne samo nije tom cilju došao ni za korak bliže, nego je time upravo socijalizam promijenio u autoritarni etatizam, koji je starog Adama umjesto da ga oslobodi u okviru mogućega, samo stjerao u novi sistem poniženja, ropstva, obezvrijeđenja i iskorištavanja. Tako još jednom Pascal dobiva pravo, koji je smatrao da čovjek nije niti anđeo niti životinja, i tko ga želi učiniti anđelom pravi ga životinjom. Možda naše znanje o čovjeku nedostaje da bismo mogli valjano odgovoriti na pitanje da li — i ako da u kojoj je mjeri — čovjek uopće podoban za kvalitativnu izmjenu. Nije nedopušteno, da se

12) Immanuel Kant: Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. U: Sämt. Werke, izd. G. Hartenstein, Bd. 4. Leipzig 1867, p. 149.

u vremenu Verduna, Auschwitza, Hirošime, Vijetnama i Praga jave izvjesne sumnje. Na svaki način izgleda, da se nešto ne može osporiti s razlogom: kako novi čovjek još nije na vidiku to socijalizam barem na dogledno vrijeme ima još posla sa starim Adamom. To međutim znači da revolucionarna negacija privatnog vlasništva u takozvanim socijalističkim zemljama nije qua negacija bila još nikako dovoljna da pozitivno ostvari socijalizam, budući da je stari Adam ovom negacijom ostao netaknut i ponovo se počeo širiti u novim odnosima. Revolucionarna negacija stvorila je tek negativni preduvjet socijalizma, nikako socijalizam sam. Historijska dijalektika nije automatski funkcionirala. Staljin nije bio ukalkuliran u Marxov dijalektički vozni red, kao uostalom niti Hitler. Niti ulazak sovjetskih trupa u Čehoslovačku. Socijalizam kao pozicija ne rađa se automatsko-dijalektički iz socijalizma kao negacije. Vjera u pozitivnu stvaralačku snagu negacije dosada se suviše često pokazala kao dijalektičko praznovjerje. Time pak nije nikako negirana nužnost revolucionarne negacije, nego je samo utvrđena spoznaja, da se ova u starom Adamu prečesto kontrarevolucionarno zloupotrebljava, ako se ne ide svjesno na konstrukciju pozitivnog, na socijalističku poziciju.

Zato je međutim u suprotnosti prema Marxu, potrebna najprije jedna nova socijalistička etika. Ova etika ne treba zamijeniti revolucionarnu negaciju, niti revoluciju reducirati na moral, nego ona mora postaviti norme za starog Adama u vremenu konstrukcije socijalizma, da bi — u koliko je to uopće moguće — spriječila da ovaj nametne s novim odnosima svoj karakter. Slikovito rečeno: ova etika ne bi smjela — kao sovjetski »klasni moral« — služiti legitimiranju moskovskih procesa i etatističkog terora, nego obratno deklariranju, da je nesocijalistički sve što za vrijeme izgradnje socijalizma ugrožava ljudsku osobu u njenom dostojanstvu i u njenoj — relativnoj autonomiji. Prije svega morala bi pokušati razjasniti težak problem lične odgovornosti krivnje u aspektu društvenih obaveza pojedinca. Socijalizam naprotiv koji misli proći bez vlastite etike bit će uvijek nanovo plijen starog Adama s njegovom od Marxa tako vehementno denunciranom željom za posjedovanjem s njenim popratnim pojavama.

Nužno je međutim i prije svega nešto drugo. Što je ovdje rečeno o etici važi isto tako za socioekonomske i političke institucije. Uvijek se govori samo o tome kako socijalistička revolucija stvara uvjete koji bi jedino omogućili da čovjek slobodno razvije sve u sebi skrivene mogućnosti što su u svim dosadašnjim društvenim uređenjima bile na neki način zapretane. Pri tome se prešutno polazi od uvjerenja da se pri ovim mogućnostima radi isključivo o mogućnostima za dobro. I ovdje se rukovodi optimističkom antropologijom Rousseaua, Owena i Marxa prema kojoj je čovjek po sebi dobar i samo ga odnosi kvare ili sprečavaju u punom razvoju njegovih dobrih snaga. Kod toga se

opet propustilo postaviti pitanje o zaostatku zla u čovjeku u socijalizmu. Budući da smo iskusili da samom negacijom privatnog vlasništva još ne iščezavaju želje za posjedovanjem, egoizam i zlo, to revolucionarno oslobođenje dosada sputanih mogućnosti čovjeka, koliko god bilo samo po sebi razumljivo kao proširenje prostora slobode, ipak još ne pruža nikakvu garanciju da će čovjek socijalizma tada zaista ove poklonjene nove mogućnosti koristiti *onako*, kako bi to trebao prema prešutnoj pretpostavci Marxove revolucionarne teorije.

Mi znamo još uvijek suviše malo o čovjeku da bismo mogli valjano predviđati da li će on kao masa »podnijeti« redukciju radnog vremena na mali broj sati dnevno, a da ovaj poklonjeni suvišak slobode ne iskoristi za opasnu zloupotrebu. Koji je sociolog, psiholog, politolog — o filozofima, metafizičarima i utopistima da i ne govorimo — mogao predvidjeti da će usred jednog razdoblja nevjerojatno visoke konjunkture, još nikada dosad dostignutog blagostanja doći do studentskih — a dijelom i radničkih — nemira, koji su barem u slučaju Francuske doveli do državne krize, a za malo i do revolucije. Znademo li, ne kriju li se među mogućnostima ljudskim, koje su u dosadašnjim društvenim sistemima bile potisnute, i one mračne usmjerene prema zlu koje bi — kao nova Pandorina kutija — jednom socijalističkom revolucijom bila također oslobođena? Dosadanje revolucije u ime socijalizma nisu nam zato mogle pružiti nikakav iskustveni materijal, budući da je revolucionarnu negaciju privatnog vlasništva i stari politički poredak slijedilo uvođenje novih, dijelom još brutalnijih, represivnih mjera, tako da su nove mogućnosti mogle biti ostvarene samo u vrlo ograničenoj mjeri. Ali bilo kako bilo: zlo u čovjeku ne uklanja se ni najsavršenijom revolucijom, ono nadživljuje revoluciju i ne može se čak niti sa sigurnošću isključiti da nije kroz nju postalo još i veće.

Treba opet reći: to nije nikakav argument protiv socijalizma, nego samo argument protiv naivno utopijskog socijalizma koji u želji da čovjeka napravi anđelom, pretvara čovjeka prigodice u životinju ili u nešto daleko gore. Sovjetski atomski fizičar profesor Andrej D. Saharov, član Sovjetske akademije znanosti, nedavno je napisao da je »najmanje deset do petnaest miliona ljudi... poginulo u mučionicama NKVD-a«[13] Tu je ponovo uskrsnulo čak daleko više od samo starog Adama. Marx je propustio da u svoju teoriju socijalizma ugradi osiguranja koja bi masovnim ubojicama barem onemogućila da u njegovo ime muče i ubijaju. Poznato je također da se kod Marxa nalazi malo, gotovo ništa, čime bi se moglo orijentirati pri formulaciji jedne koncepcije socijalizma koja računa sa starim Adamom. Čak i njegov često citirani spis o Pariškoj komuni u tom je pogledu vrlo

13) A.D. Sacharow: Wie ich mir die Zukunft vorstelle, U: Die Zeit, Hamburg, 28. Juni 1968

neodređen i bez obzira na to što se Marx kasnije u pismu Domeli Nieuwenhuis jednoznačno distancira od pokušaja da Parišku komunu prikaže kao model socijalizma, budući da »majoritet komune nije bio nikako socijalistički«.[14]

Nalazimo se dakle pri pokušaju formuliranja jedne socioekonomske i političke teorije socijalizma koja je iz dosadašnjih katastrofalnih iskustava sa eshatološkom antropologijom povukla konsekvencije i za dogledno vrijeme računa sa starim Adamom, u sličnoj situaciji kao prije pri potrazi za jednom etikom. I ovdje ukazuje se rješenje o samodovoljnoj negaciji koje nam nude dijalektičari u Hegelovoj tradiciji, a nedavno — bitno pod utjecajem Marcusea — mnogi studentski ideolozi, kao u osnovi krivo, opasno, i za socijalizam možda čak smrtonosno. Misli se na dijalektičku tezu da negacija uvijek u sebi već sadrži poziciju, pa se konstrukcija tako reći sama od sebe dovodi u kretanje, utoliko bolje, što se jače prije negiralo. To je djetinjasto praznovjerje u eshatološku potenciju negacije koje je našim dosadašnjim iskustvom uvijek nanovo bilo demantirano na stravičan način, pa se može samo čuditi kako tome usprkos uvijek nanovo nalazi nove apostole i sljedbenike. Kud se god pogleda dijalektika je upala u nepriliku, negacija umjesto novog čovjeka ponovo proizvela starog Adama od birokrata, arivista, nasilnika, hipokrita, lažaca, neurotika i čak ubojica.

Vrijeme je da se socijalizam odrekne ovog razornog dijalektičkog praznovjerja u stvaralačku snagu negacije i da se dade — kao što su pokušali Čehoslovaci — na konstrukciju modela socijalističkog društva koje računa sa starim Adamom i u okviru mogućega pokušava stvoriti institucionalne garancije da se socijalizam ne pretvori u nastavak kapitalizma sa drugim sredstvima.

Ernst Bloch je u svojim ranim spisima, prije svega u svojoj 1935. objavljenoj knjizi »Nasljeđe ovog vremena«, upozorio marksizam da isključenjem iracionalnog ne omogući nacistima da pomoću baš tog iracionalnog prodru u velika područja socijalizma. Nacisti, mislio je on, ne bi mogli takve fenomene kao »dušu««, »život«, »nesvjesno«, »nacija«, »carstvo« upotrijebiti za sebe da se marksizam na njih podsjetio kao na svoju staru baštinu.[15] Da su marksisti tada poslušali Blocha, možda bi svijetu bilo nešto uštedeno.

Danas vidim sasvim sličnu opasnost, iako u drugom obliku: ako socijalisti općenito, a marksisti posebno, prepuštaju danas područje racionalne socioekonomske i političke teorije svojim protivnicima, ukazujući samo na sveposvećujuću stvaralačku potenciju dijalektičke negacije, tada im omogućuju da na Zapa-

14) Pismo od 22. 2. 1881. U: Marx-Engels: Ausgewählte Briefe, Berlin 1935, p. 406 f.
15) Ernst Bloch: Erbschaft dieser Zeit, Frankfurt a.M. 1962, p. 16. ff.

du konsolidiraju postojeći establishment, dok na Istoku socijalizam sve više ideološki degenerira, dok se konačno ne spusti do jedne nove vrsti opijuma za narod kao danas u Sovjetskom Savezu: on je svojom tvrdnjom da u ČSSR mora braniti socijalizam protiv kontrarevolucije, ideološki samo prikrio činjenicu da mora braniti etatističku kontrarevoluciju protiv socijalizma.

I najnoviji događaji u Francuskoj koje po mom mišljenju ne treba suviše optimistički interpretirati, bili su egzemplarni pokus. Ne samo da se ona partija koja se naziva marksističkom ponijela izrazito kontrarevolucionarno, nego se dogodilo upravo ono, na što se upozoravalo: budući da ljevica nije ponudila ni kakvu konstruktivnu alternativu, a moderna, diferencirana industrijska država nakon tri tjedna generalnog štrajka ipak treba reda, većina je naroda posegnula za jedinim poretkom koji se nudio naime za postojećim.

Utopije i eshatologije o »carstvu slobode« i »Novom čovjeku« nisu nikakav upotrebljiv nadomjestak za jedan model poretka. Sa monotonim ponavljanjem takvih neobaveznih praznih formula ne možemo daleko dospjeti. Zaista ne vlada nestašica socijalističkih utopija i čovjek se upravo osjeća utopijom prezasićen. Što se pak tiče područja etike i socioekonomsko političke teorije, tu je socijalizam upravo na po život opasan način potkhranjen. Filozofi koji su suviše spremni da poziv za konkretnim slijeganjem ramena odbace kao pozitivističku zabludu, uzimaju svoju zadaću suviše olako. Jer kakvog ima smisla i dalje sanjariti apstraktno i općenito o »carstvu slobode« kad nas ipak trijezna analiza društvenih i državnopolitičkih realiteta uči da danas čak i u najidealnijem slučaju *ne može* postojati nijedno diferencirano, tehnički visoko razvijeno moderno društvo — niti socijalističko — koje ne bi bilo do neke mjere hijerarhijski strukturirano, koje ne bi bilo dapače — horribile dictu — elitno, u kojem se ne bi postavljali problemi vodstva, autoriteta, čak i sile, koje ne bi uvodilo određenu centralizaciju, upravljalo podjelom moći, organiziralo demokratsko stvaranje volje i predstavništva, ugrađivalo kontrolne mehanizme za očuvanje pravnog poretka — i tako dalje? Jednom riječi: koje, upravo kao socijalističko ne bi moralo na svim uglovima i krajevima instalirati osiguranja i u okviru mogućega sprečavati starog Adama, da stvara uvijek nove nevolje.

Socijalistička teorija države i društva morala bi iznaći koje su hijerarhije, elite, autoriteti, snage, centralna mjesta upravljanja, odlučivanja i koordinacije iz političkih i tehničkih razloga danas neophodne da bi se takvo moderno društvo održalo sposobnim za život i funkcioniranje, a koje pak treba ukloniti ili izmijeniti jer su služili samoodržanju preživljenog socioekonomskog i političkog poretka kao na primjer kapitalističkog klasnog društva.

Ali umjesto da se prihvate te zadaće socijalistički filozofi se suviše često ponašaju kao neiskusne naivčine koji kao apostoli

neartikuliranog nemogućeg propuštaju ono socijalistički moguće i nužno te tako bivaju suodgovorni da se veliki lager marksizma danas cijepa na jedan filozofski Parsifal — socijalizam i empirijski socijalizam sovjetskih tenkova. (S izuzetkom Kine i Jugoslavije koje se također dijelom bore s istim problemima).

Klasična revolucionarna teorija marksizma ne pomaže nam pri gore skiciranoj zadaći da projektiramo socijalističku teoriju države i društva za neposrednu budućnost. (Razumije se da takva teorija mora ostati fleksibilna i pogodna za prilagođavanje i razvoj.) Vodeći komunisti i marksistički teoretičari kao na primjer Austrijanac Franz Marek, tvrde danas »da je Marxov model dospio u proturječnost s najvećim brojem od marksista provedenih revolucija«.[16] I »revolucija u nerazvijenim zemljama nije bila u skladu s predodžbama Marxa i Engelsa... Zbilja se ne pridržava predodžbi klasika«.[17]

»Očigledno je da ovaj klasični model (revolucije kako ju je Marx zamislio u predgovoru Kritici političke ekonomije, A.K.) bio već Oktobarskom revolucijom razbijen.«[18] O ovoj temi trebalo bi još mnogo više reći. Na svaki način ja bih pledirao da se riječ »revolucija« — što se tiče Evrope i visokorazvijenih industrijskih društava — uopće briše iz našeg političkog vokabulara. To u toliko više što je s Marxovim pojmom revolucije povezan pojam diktature proletarijata koji je danas u zapadnoj Evropi zanimljiv međutim samo kao tema disertacija a u ostalom predstavlja samo lažnu svijest. Sasvim na stranu da je praktično identificiranje diktature proletarijata s diktaturom sovjetskih tenkova ovoj koncepciji i u svijesti evropskog radništva zadalo smrtni udarac.

Ja bih stoga predložio umjesto o revoluciji da se govori o »radikalnoj demokratizaciji«. To na Zapadu primarno znači proširenje demokratskog samoupravljanja i na privredni proces — što se ex definitione izjednačuje s ukidanjem privatnog raspolaganja kapitalom — uz zadržavanje demokratske političke strukture i uz očuvanje građanskih sloboda. Na Istoku to znači primarno uvođenje demokratske političke strukture i sasvim općenito društvenog samoupravljanja uz zadržavanje socijalističkih proizvodnih odnosa, dakle tačno ono što se pokušalo u Čehoslovačkoj. Za Zapad je to marksist Franz Marek već valjano formulirao: »Socijalistička revolucija u razvijenim kapitalističkim zemljama u kojima postoji jaka demokratska i parlamentarna tradicija mora imati drugačiji tok (nego u nerazvijenim zemljama, A.K.), ona može uopće biti ostvarena samo ako naj-

16) Franz Marek: Philosophie der Weltrevolution, Wien 1966, p. 80.
17) ibid. p. 102.
18) ibid. p. 103.

veći dio stanovništva bude uvjeren da revolucija isključenjem kapitala postojećim demokratskim slobodama dodaje nove slobode i time povećava odlučno raspon demokracije.«[19]

To ne znači nikako da se želi sve reducirati na problem strukture i uprave, organizacije i konstrukcije plana. Postulat kvalitativne promjene čovjeka i društva ostaje jednako tako kao norma vodilja kao što i — najradikalnije formulirana od Herberta Marcusea — kritika degenerativnih pojava našeg potrošačkog društva i zapadne političke demokracije zadržava svoje važenje. Ali zar treba dijete izbaciti sa vodom i zbog njenih grešaka kao takvu negirati političku demokraciju stvorenu građanskom revolucijom? Ovo se pitanje postavlja posebno oštro, kad alternativa ne nudi ništa drugo do utopijsko eshatološkog praznovjerja dijalektičkih filozofa u samodjelatnu stvaralačku snagu velike negacije ili neku neobaveznu utopiju, makar se ona zvala i konkretna.

Po ovim izgaženim stranputicama socijalističkih nadanja bojim se da ne dolazimo do cilja. Zato plediram da utopisti i eshatolozi, metafizičari i teolozi revolucije, kojima bez sumnje mnogo dugujemo i čija zadaća je i nadalje da čuvaju gorući grm, za jedan trenutak stupe u drugi plan. Što danas prije svega trebamo, to su etičari i antropolozi, politolozi i sociolozi, ekonomisti i pravnici jedne radikalne demokracije koja na dogledno vrijeme još uvijek računa sa starim Adamom i za volju totalno novog čovjeka i eshatološki cilj ne propušta da učini što je danas i ovdje moguće. Herbert Marcuse je svoj referat stavio pod motto koji je otkrio u svibanjskim danima na zidu pariške Sorbone: »Soyons réalistes, demandons l'impossible!« Tome nasuprot ja bih izabrao motto: »Soyons réalistes, demandons enfin — mais radicalement — le possible!«

Preveo Marijan Cipra

19) ibid. p. 119.

MARXOVA KONCEPCIJA REVOLUCIONARNOG PROLETARIJATA

Heinz Lubasz

Brandeis University

U Marxovoj koncepciji proletarijata kao revolucionarne klase u građanskom ili kapitalističkom društvu ima nečeg zbunjujućeg za suvremeni marksizam. Industrijske radničke klase nisu u stvari bile izrazito revolucionarne. Zapravo, one su svuda bile većim dijelom apsorbirane u vladajući sistem. Kad je tome tako, strogo pristajanje uz Marxov nazor ostavlja nas u škripcu. Jer, ako radikalni preobražaj građanskog društva može da uzme samo oblik proleterske revolucije, otkud — u odsutnosti revolucionarnog proletarijata — treba da dođe pokret za radikalni preobražaj?

Prije nego bismo mogli da odgovorimo na to veliko i važno pitanje (a ja neću ovdje pokušati da odgovorim na njega), moramo najprije objasniti neuspjeh industrijskih radničkih klasa da ispune Marxova očekivanja. Taj neuspjeh ne da se objasniti pomoću razvoja poslije Marxova vremena koji on nije bio u stanju da predvidi. On treba da se objasni pomoću baš tog razvoja s kojim je Marx bio upoznat, ali koji je loše tumačio. Za neuspjeh — tako reći — nije kriv proletarijat nego Marx. Pored sveg svog insistiranja na potrebi da se postupa empirijski, Marx nije *otkrio* revolucionarni proletarijat, on ga je *izmislio*.

Ako pogledamo na proletarijat devetnaestog vijeka, nalazimo da u stvari revolucionarna djelatnost i proleterski status *ne* idu ruku pod ruku. Revolucionari uglavnom nisu bili proleteri; proleteri uglavnom nisu bili revolucionari. Kako je ja vidim, Marxova koncepcija revolucionarnog proletarijata je složena tvorevina koja ne odgovara ni jednoj poznatoj historijskoj realnosti. Ona kombinira izvjesne crte engleske, francuske i njemačke

historije s kraja osamnaestog i početka devetnaestog vijeka i uklapa tu apstrakciju u kvazi-hegelovsku shemu društvenog razvoja.

U Engleskoj je Marx našao industrijski proletarijat u stvaranju, u Francuskoj gradsku ali predindustrijsku nižu klasu sa jakobinskim nasljeđem, u Njemačkoj klasu (ili klase) koja je bila u društvu ali mu nije pripadala. Iz tih sastojaka Marx je sastavio pojam revolucionarnog proletarijata: revolucionarnu klasu industrijskih radnika bez vlasništva na sredstvima proizvodnje, klasu koja je bila u društvu ali mu nije pripadala. Stvar je, međutim, u tom da složenica ne pristaje sastojcima. Industrijski proletarijat u Engleskoj (nasuprot zanatlijama i malim farmerima) nije bio revolucionaran; francuski revolucionari nisu bili industrijski proletarijat; a njemački radnici u gradu i na selu, za koje se s pravom moglo reći da su u društvu ali mu ne pripadaju, nisu bili ni industrijski proleteri ni revolucionarna snaga. Ukratko, nije bilo *jedne* klase koja bi ujedno bila industrijski proletarijat, revolucionarna snaga i društveni parija.

U stvari, mi u Engleskoj, koju je Marx uzimao za primjer (»de te fabula narratur«), nalazimo da je revolucionarna aktivnost među nižim klasama između 1760. i 1848. bila uglavnom ograničena na zanatlije, sitne trgovce, male farmere — ljude koji su imali neku malu imovinu u sredstvima za proizvodnju i koji su se laćali revolucionarne akcije protiv onih grabežljivih snaga krupnijeg industrijskog kapitala koji je ugrožavao njihov način postojanja i prijetio da ih pretvori u proletarijat u pravom smislu te riječi. Nasuprot tome, samo napredovanje proletarizacije, naročito u drugoj polovini devetnaestog vijeka, donijelo je sa sobom izrazito opadanje revolucionarne politike i revolucionarne borbe za radikalan preobražaj društva. Pokreti radničke klase, kao što je dobro poznato i kao što je Lenjin jasno vidio, bili su posve općenito usmjereni da postanu i trejdunionistički, reformistički, orijentirani prema parlamentarnoj politici.

×××

Marxova koncepcija revolucionarnog proletarijata sačinjava dio i to bitni dio njegove obuhvatne sheme historijskog razvoja, sheme za koju bi se moglo reći da je Marx preuzeo od Hegela ali koju je on pokušao da izradi sa stanovišta svog vlastitog tumačenja historije. U toj shemi klasa i revolucija su nerazrješivo povezani: unutar bilo kojeg danog stupnja historijskog razvoja jedna klasa, i samo jedna klasa, priprema uslove koji će konačno razbiti u komadiće postojeće oblike, i stvoriti novo društvo; prelaz od jednog oblika društva u drugi je revolucionarna promjena; otud klasa koja rađa nove oblike i odnose u krilu starog društva je revolucionarna klasa.

Sad, ako se ne varam, Marx se kod izrade te sheme oslanjao vrlo mnogo na navodno revolucionarnu ulogu buržoazije u Engleskoj i Francuskoj u sedamnaestom odnosno osamnaestom vijeku. Međutim, i tu je pogrešno tumačio historijsku građu. Engleske revolucije sedamnaestog vijeka bile su djelo plemića, posjednika, slobodnjaka i zanatlija kao i gradskih trgovaca i manufakturista (one prave Marxove »buržoazije«). Francuska revolucija iz 1789 — kao što su dovoljno kazali Lefebvre, Soboul i drugi — bila je djelo aristokrata, seljaka, obrtnika i dućandžija kao i buržoazije. To ne znači da te revolucije nisu »buržoaske« revolucije u izvjesnom smislu (bar ako netko prihvati — kao što ja doista ne prihvaćam — Marxovu identifikaciju kapitalizma s buržoazijom). Lako bi moglo da bude istina da su one potekle iz zategnutosti i napetosti stvorenih napredovanjem kapitalizma, i čini se jasnim da su bar u izvjesnoj mjeri one porodile čak i povoljnije uvjete za daljnji napredak kapitalizma. Ja bih jednostavno htio da naglasim da je nemoguće identificirati engleske gradske srednje klase ranog sedamnaestog vijeka i francusku buržoaziju osamnaestog vijeka kao revolucionarne klase par excellence.

Teškoća s idejom da je proletarijat jedina revolucionarna klasa u građanskom društvu nije u tom da sada nema takve klase. Teškoća je u tom što nikad nije ni bilo jedne jedine revolucionarne klase, proleterske *ni* buržoaske. Marxovo povezivanje radikalnog preobražaja s ulogom jedne jedine klase izgleda mi da je pogreška, i to skupa pogreška za suvremenu radikalnu misao.

× × ×

Najzad još jedno. U Marxovoj misaonoj shemi pojednostavljenje klasnog konflikta igra vrlo važnu ulogu, jer ono dopušta reduciranje klasa koje se doista bore na dvije. Na taj način je društveni konflikt prikazan kao konačno potpuno polariziran, tako da se revolucija može shvatiti prilično prejednostavno kao trijumf jedne klase nad drugom. Činjenica je, kao što je pokojni profesor Ossowski pokazao tako dobro u *Class Structure in the Social Consciousness*, da se u Marxovim spisima mogu pratiti dva različita načina prikazivanja klasne strukture. Kad poduzima »naučne« analize izvjesnih specifičnih historijskih situacija Marx identificira pet, šest ili čak sedam posebnih klasa. Samo kad piše s polemičkom namjerom — kao na primjer u *Komunističkom manifestu* — on reducira broj klasa koje se bore na dvije i slika društveni konflikt kao čisto bipolarnu borbu. Kao protuotrov tendenciji među modernim marksistima da usvoje polemičku i suviše pojednostavljenu sliku konflikta vrijedno je prisjetiti se da je sam Marx, potkraj svog života, u dobro poznatoj nedovršenoj posljednjoj glavi posljednjeg sveska *Kapitala* identificirao najmanje tri velike klase u društvu, ne dvije.

× × ×

Moj zaključak je da je Marxova koncepcija revolucionarnog proletarijata suviše jednostavna u svim važnim tačkama. Njegove karakteristike je pojednostavnio pretjeranim apstrahiranjem; njegovu ulogu je pojednostavnio pogrešno tumačeći svjedočanstvo historije; njegov odnos prema drugim klasama je pojednostavnio — bar u svojim polemičkim i najpopularnijim spisima — iako ga je poznavao bolje. Ta jednostavnost daje Marxovoj shemi njenu veliku polemičku snagu. Ali ta jednostavnost također čini shemu nepodesnom kako za teorijske tako i za praktične probleme današnjice.

Mi nećemo stići nikud ako računamo na industrijsku radničku klasu ili ako pođemo u potragu sa »novim« proletarijatom koji će doći na njeno mjesto. Stvarnost je suviše kompleksna da bi se prilagodila jednoj tako jednostavnoj shemi. Danas, da bismo bili efektivni u političkoj praksi, trebamo kompleksniju teoriju.

Preveo B. P.

O PROIZVOĐENJU REVOLUCIONARNOG SUBJEKTA SAMOMIJENJANJEM

Iring Fetscher

Frankfurt

Htio bih pokušati da podsjećanjem na jednu izjavu ranog Marxa i njeno ekstenzivno tumačenje pružim prilog rješenju dileme koju je ponovo jučer formulirao Herbert Marcuse. Dilema se sastoji u tome što je doduše dana »objektivna« revolucionarna situacija, naime mogućnost trasformacije postojećeg kasnokapitalističkog industrijskog društva, ali ipak, kako se čini, nedostaje revolucionarni subjekt. Postoji doduše milionska masa pojedinaca čija se situacija kritičkoj svijesti revolucionarnog analitičara ukazuje »nepodnošljivom«, ali ovo mnoštvo individua sâmo ne dospijeva do svijesti o svom položaju, već ostaje zatečeno u tek časovitoj nelagodi. Ono time predstavlja doduše revolucionarnu klasu »po sebi« (sveukupnost najamnih radnika) ali teško je zamisliti kako bi se ono izmijenilo u klasu »za sebe«.

Karl Marx je tačno znao da se proces formiranja u »klasu za sebe« nikako ne ostvaruje pravocrtno i bez trzavica. On je npr. u »Bijedi filozofije« podvukao činjenicu, da »pojedini individuumi samo utoliko čine klasu... ukoliko vode *zajedničku borbu* protiv jedne druge klase« istovremeno pak *»sami stoje u konkurenciji* (jedan drugome) *neprijateljski suprotstavljeni* (MEW IV 151 f). Razmjerno konkurenciji koja prevladava među pojedincima oni su nesposobni da od »istovetnosti« interesa »dođu do svijesti« o »zajedništvu svojih političkih ciljeva« i o nužnosti međusobnovg udruživanja. U kasnokapitalističkom društvu međutim konkurentska borba između najamnih radnika povećava se upravo u trenutku, kad tržišna konkurencija proizvođača robâ biva ograničavana i uzmiče pred monopolističkom ili bar oligopolitičkom vladavinom nad tržištem. Odlučno sredstvo da se poveća borba između najamnih radnika jest visoki pritisak reklame kojom se »konzumentima« sugeriraju u-

vijek nove potrebe, za čije zadovoljenje oni najčešće nemaju dovoljno sredstava ili su im ova dostupna samo pod uvjetom daljnjeg povećanja radnog intenziteta i radnog vremena. Ovo »potrebovanje« na koje se toliko tuže malograđanski moralisti ujedno je konstitutivna oznaka i neuklonjiva pretpostavka za egzistenciju i daljnje održavanje kasnokapitalističkog društva. U mjeri u kojoj su nadnicom vezani pojedinci zarobljeni konkurentskom borbom za porast potrošnje oni su nesposobni da se uzdignu do zajedničke revolucionarne aktivnosti. Stav pasivnog potrošača (čija je motivacija za kupovanje determinirana psihologijom konkurencije) i stav aktivnog revolucionara dijametralno su suprotni. Kako bi ovaj potonji mogao stupiti na mjesto prvoga?

Na ovom se mjestu mogu prije svega citirati ortodoksnolenjinistički odgovori na koje je ukazao Herbert Marcuse: politička klasna svijest mora u industrijski proletarijat biti unesena *izvana.* Ova misao prvi put formulirana od Karla Kautskog vodila je međutim u konzekvenciji do jedne kobne podjele na politički svjesnu revolucionarnu elitu i na masu kojom se isuviše često manipulativno upravljalo. Moglo bi to i da bude neizbježno za zemlje bez dovoljno proleterskog stanovništva i s niskom razinom obrazovanja, za visokoindustrijalizirane zemlje jedva da se to može preporučiti kao model. Ovdje treba dapače podsjetiti na kritiku koju je Marx u svojoj »trećoj tezi o Feuerbachu« izrekao na račun materijalističkog shvaćanja revolucije: »Materijalističko učenje o izmjeni uvjeta i odgoja zaboravlja da te uvjete mijenjaju ljudi i da odgojitelj i sam mora biti odgojen. Ono dakle mora društvo razdijeliti *u dva dijela — od kojih se jedan uzdiže iznad društva.*« Ovaj iznad društva (i njegovih slabosti) uzvišeni dio jest naravno revolucionarna elita. Opasnost je uvijek velika da manjine koje imaju, ili smatraju da imaju, jednu prednost u svijesti pred većinom stanovništva odatle izvode elitnu samosvijest i neospornu legitimaciju za vodstvo.

Tome nasuprot nužno je uvijek nanovo podsjetiti da su *svi* slojevi i klase kasnokapitalističkog društva *»od njega formirane* i da se nijedan sloj ne smije smatrati slobodnim od mana i moralnih slabosti tog društva. Pa kad se upotrebljavaju izrazi kao »predvodnica« ili »najsvjesnije vodstvo« ne smije se zaboraviti da se uvijek može raditi samo o gradualnoj razlici, nikad o radikalnoj i kvalitativnoj diferenciji između ovih manjina i (potencijalno revolucionarne) mase. Ako nema nikakve klase »uzvišene iznad društva« od koje treba očekivati revolucionarnu izmjenu uvjeta (društvenih struktura), onda samo revolucionarni čin samim sobom može izazvati i izmjenu uvjeta kao i izmjenu pojedinaca koji te uvjete mijenjaju. Marxovim riječima: »Poklapanje izmjene uvjeta i ljudske djelatnost ili *samoizmjena* može biti shvaćena i racionalno protumačena samo kao *revolucionarna praksa*«. Friedrich Engels je u svojoj redak-

ciji teza ispustio riječi »ili samoizmjene« i »revolucionarnu praksu« zamijenio »prevratnom praksom«. Oboje oduzima citatu bitnu sadržinu. Marx je u »Njemačkoj ideologiji« još dvaput upozorio na istu stvar: »Kako za masovno proizvođenje komunističke svijesti, tako i za provođenje same stvari nužna je *masovna izmjena čovjeka koja se može zbiti samo u praktičkom kretanju, u jednoj revoluciji;* da dakle revolucija nije samo nužna jer vladajuća klasa ni na koji drugi način ne može biti srušena, nego također stoga što klasa rušitelja samo putem jedne revolucije može postati sposobna da zbaci s vrata staro smeće i nanovo zasnuje društvo (MEW III str. 70.). A na drugom mjestu kaže sažeto: »U revolucionarnoj djelatnosti padaju ujedno izmjena samog sebe i izmjena uvjeta (idem str. 195.).

Ova Marxova teza zahtijeva samo neznatne modifikacije, da bi se primijenila na naš problem. Dok je Marx mislio da se obnova budućeg društvenog poretka može uspostaviti samo proletarijatom koji se i sam mijenja kroz revoluciju, pojavljuje nam se i nastajanje revolucionarne klase same već kao produkt zajedničke akcije, akcije koja se proteže kroz dulji revolucionarni period i koje karakter postaje jasno spoznatljiv tek u cjelovitom sklopu. Rosa Luxemburg je u »Masovnom štrajku, partiji i sindikatima« (196.) pokazala kako se ekonomski štrajkovi u revolucionarnoj situaciji uvijek preobrću u političke i kako iz uspješnih političkih masovnih štrajkova opet proizlazi čitav niz novih ekonomskih štrajkova. U takvim akcijama izgrađuje se masa pojedinaca koji žive u proleterskim uvjetima u revolucionarnu klasu. Funkcija socijaldemokracije može u tim situacijama biti samo »u davanju parola i smjernica... kako bi se taktika političke borbe usmjerila tako, da u svakoj fazi i u svakom času borbe čitava suma prisutne i već odriješene, djelotvorne moći proletarijata bude realizirana i dođe do izražaja, da taktika socijaldemokracije po svojoj odlučnosti i oštrini nikad ne bude *ispod* nivoa faktičkih odnosa snaga, već da tom odnosu prethodi« (R. Luxemburg, Politische Schriften Bd. I. str. 183.). Odnos »avangarde« i »mase« Rosa Luxemburg ne tumači kao autoritarni odnos učitelja i učenika nego po uzoru moderne pedagogije koje je cilj da učenika dovede do slobodnog samorazvitka. Do samorazvitka u revolucionarnoj periodi *ne* dospijevaju (svestrano harmonički) pojedinci, nego najprije politički svjesna *klasa* u svojoj volji za emancipaciom. Promicati njen proces formiranja u borbi i kroz borbu pravi je zadatak tzv. »avangarde« koja bi sebe trebala ispravnije razumjeti kao »primalja« revolucionarne klase.

Koliko su pojedini proleteri u revolucionarnoj situaciji sposobni da prerastu »familijarne očeve i njihovu brižnu i imperativnu podršku« i dospiju do jednog neslućenog »masovnog idealizma« pokazala je Rosa Luxemburg također na primjeru ruske revolucije iz 1905/6. Svibanjski događaji u Francuskoj donijeli su sličnu spoznaju. Sitne brige birokratiziranih vodstava

sindikata koji bi unaprijed htjeli imati izračunate sve troškove i snabdijevanje prije nego se odvažilo na bilo koju akciju u takvim se revolucionarnim istuacijama odjednom zaborave. Držanje vodstva KPF i CGT prema svibanjskim štrajkovima bilo je upravo suprotno onome koje je Rosa Luxemburg smatrala ispravnim. Umjesto da iskoriste i konkretiziraju politički polet svijesti birokratski vođe trudili su se da iz kolektivnog političkog napora izvedu privatne potrošačke prednosti. Umjesto da dalje izgrađuju i učvršćuju konstituiranje revolucionarne klase koje je bilo na putu, činilo se kao da vodstvo jedva čeka da se politički usmjerene mase što prije rastvore u pasivne građane potrošače. Razlog ili bar nesvjesni motiv za ovu tendenciju, samo dobrodošlu vladajućim krugovima, bijaše jaka težnja osamostaljivanju, revolucionarna spontanost masa pred kojom se KPF i CGT vodstvo osjećalo bespomoćnim. Lenjinističko nasljeđe je ovdje — u svom degeneriranom kasnom obliku — odlučno pridonijelo slabljenju i razgradnji revolucionarne situacije. — Potcjenjivanje spontanosti masa koje je Lenjin naučavao — jer da masa vlastitim snagama može doći samo do trade-unionističkih zahtjeva — u svibnju je dovedeno do apsurda. Upravo su mase bile one koje su — doduše pod inspiracijom mladih radnika i indirektno i studentskih snaga — *spontano* postavile političke zahtjeve, dok se (svjesno) rukovodstvo otklonilo od tih zahtjeva natrag trade-unionističkim ciljevima.

Teško se može predvidjeti — kako je upravo pokazala Francuska — gdje i kada mogu nastati revolucionarne situacije, u kojima se — kroz akciju — stvara revolucionarna klasa; ali, čini mi se, svugdje postoji samo ovaj jedan put: put etapnog konstituiranja »objektivno proleterskih« (od nadnice zavisnih) pojedinaca do klase u borbi koja vodi od trenutačnih povoda do svijesti o zajedništvu dalekosežnijih ciljeva i do snage ujedinjenih najamnih radnika. U SR Njemačkoj je socijalna demokracija svojevremeno s »borbom protiv atomske smrti« posljednji put poduzela pokušaj jednog masovnog mobiliziranja i politiziranja (izvan perioda izborne borbe), borba protiv zakona o izvanrednom stanju ima dijelom sličnu funkciju. U mjeri u kojoj je socijaldemokracija prestala da provodi izmjenu pasiviziranog građanina potrošača u aktivni i svjesno revolucionarni subjekt preuzela je vanparlamentarna opozicija njeno nasljeđe. Ona može imati uspjeha samo ako sebe shvaća kao katalizatora (kako je rekao Marcuse) ili kao porođajnu pomoć za stvaranje takvog samosvjesnog političkog subjekta i shodno tome djeluje.

Preveo Marijan Cipra

TOTALNA REVOLUCIJA

Vilmos Sós

Budapest

U našoj epohi socijalna revolucija treba da znači temeljiti strukturni preobražaj danog društvenog sistema kao totaliteta. Možda će se svaki revolucionar s tim složiti, ali izraz društveni totalitet dopušta razna tumačenja, i ta tumačenja posve vjerojatno zavise o tom kako zamišljamo preobražaj danog sistema. ma.

1. Govoreći o zemljama koje su likvidirale kapitalističko privatno vlasništvo, tradicionalno prihvaćena najpopularnija koncepcija je ovo:

Poslije preuzimanja vlasti i likvidacije kapitalističkog privatnog vlasništva najvažniji zadatak je da se stvori takav optimalan ekonomski sistem koji je u stanju da u relativno kratkom vremenu dostigne proizvodnost kapitalističkog ekonomskog sistema i osigura podmirenje potreba stanovništva. Bez obzira na mogućnost njihovog podmirenja, ekonomska proizvodnost i industrijalizacija su pretvoreni iz sredstva u cilj; oni su postali krajnji cilj društvenog razvitka, tako da čitav proces uzima oblik nerazumne i beznadne trke u kojoj najbitniji faktor proizvodnog procesa, faktor čovjeka, nije uzet u obzir. Ja ne želim govoriti o detaljima, ali mislim da je posve jasno da to shvaćanje, ne samo društveno nego ni ekonomski nije ispunilo nade koje su bile povezane s njim. Ekonomski, udaljenost između tih zemalja i vodećih kapitalističkih zemalja se povećala a ne smanjila. I mi smo se našli u krajnje neugodnom položaju u pogledu na one koji kažu da je moderno kapitalističko društvo, tako zvano potrošačko društvo, postiglo osnovnu društvenu promjenu, ili ako hoćete revoluciju, na području proizvodnosti i podmirenja potreba. Identificirati se s tim čisto ekonomskim smislom revolucije znači danas potpuno napuštanje svake revolucionarne pozicije, odobravanje, u stvari, potrošačkog dru-

štva. To ne znači da ta koncepcija nije u prošlosti praktički izvršila neke pozitivne funkcije, kao ostvarenje ekonomske rekonstrukcije, likvidaciju gladi itd.

2. Jedna druga koncepcija, uzimajući u obzir takve činjenice kao promjene u karakteru savremenog kapitalizma, negativno iskustvo onih socijalističkih zemalja koje su prihvatile koncepciju spomenutu naprijed, uzeli su za prvenstven cilj socijalističkog preobražaja humanizaciju društvenih odnosa i likvidaciju otuđenja. U toj koncepciji se na ekonomsku proizvodnost gledalo kao na sredstvo za samoostvarenje čovjekovih bitnih snaga. Ta koncepcija je u mnogočem ponovo uspostavila, ili u svakom slučaju postavila na dnevni red, originalnu marksističku koncepciju revolucije, koja govori o preobražaju društvenog sistema kao cjeline i ne samo o promjenama u ekonomiji. Veliko historijsko značenje jugoslavenskog eksperimenta je u tom što je on pokazao u praksi da postoji ne samo jedan put za ostvarenje socijalističkog sistema, već da ukidanje privatnog vlasništva samo stvara nove alternative i da se ne javlja nužan predodređeni put društvenog razvoja.

Marx je počeo sa koncepcijom da je u historiji čovjek jedini aktivan činilac i da je historija samo historija ljudi u njihovom aktivnom praktičnom odnosu između sebe. Marksistički pogled na svijet ne prihvaća nikakve nathistorijske sile, ni u obliku ideja ni u obliku zakonâ. Historija je teleološki proces u smislu da smo u njem, nasuprot prirodnim procesima, suočeni ne sa događajima i slijedom događaja već sa ljudima koji djeluju svjesno, čija su djela utemeljena jedno na drugom i sačinjavaju koherentan sistem koji ima određeno značenje. Historijski društveni odnosi *ne* oblikuju sebe, već ih oblikujemo *mi*, ne svojevoljno, ali također ne na nužan, predodređen način.

Likvidacija kapitalističkog privatnog vlasništva sama po sebi još ne znači stvaranje socijalističkog tipa vlasničkih odnosa. Vlasnički odnosi nisu pravni odnosi i njihova bit nije posjedovanje, već je glavna crta koja određuje njihov karakter u tom kome pripada stvarna moć da upravlja, nadzire i donosi odluke o mom radu i rezultatima mog rada, i zato o meni. To zavisi prije svega o danom nivou podjele rada.

Sve moje lične simpatije prirodno su na strani najkraćeg ostvarenja humaniziranih društvenih odnosa. Ali u svim postojećim socijalističkim zemljama na to se mora gledati kao na dugoročan historijski cilj koji se ne može ostvariti jednim jedinim društvenim i historijskim činom. Vjerovati u neposredno uspostavljanje humaniziranih i ne-otuđenih društvenih odnosa je iluzija. Zašto?

1) Naše zemlje su ekonomski relativno nerazvijene zemlje, jer se nivo ekonomskog razvitka jedne zemlje može mjeriti samo u odnosu na dani nivo međunarodnog ekonomskog i tehničkog razvitka.

2) U našim zemljama sastav i rast radne snage u mnogočem čak ne slijedi relativno brz razvitak postojećih sredstava proizvodnje, a sa stanovišta ekonomske teorije rasta sad je jasno da je faktor radne snage najvažniji faktor u svakom ekonomskom razvitku.

3) Mi možda možemo da ostvarimo samoupravljanje u tvornicama ali njegova ekonomska efikasnost je u pitanju. Na višem ekonomskom nivou, međutim, jasno je da uopće ne postoji samoupravljanje i da rad i efektivnost pojedinih tvornica zavisi u mnogočem od tih viših ekonomskih i društvenih institucija. Te više državne institucije odlučuju o kreditima, one mogu osnivati nove tvornice, one koncentriraju u svojim rukama gotovo sva sredstva i uvjete ekonomske i društvene moći, i to nedvojbeno ima utjecaj na tvornice organizirane u načelu na demokratski način. U pojedinim tvornicama možemo naći i indikacije da se opet iznova stvara hijerarhija i da su radnici sve više isključeni od donošenja stvarnih odluka i tako se korak po korak učvršćuje birokracija.

Bilo je novih pokušaja da se preispitaju socijalistički zadaci i perspektive. Poslije 1949. u Jugoslaviji, poslije 1956. u Poljskoj i Madžarskoj i sada u Čehoslovačkoj, ali nedosljedna rješenja pitanjâ bila su prekinuta u toku razvitka. U većini tih zemalja pojačavala se tendencija da se sačuva status quo, apsolutizirao se put razvoja koji je odabrala svaka pojedina zemlja i to, u stvari, znači napor da se marksizam, čije su porijeklo i funkcija međunarodni, zatvori u nacionalne granice.

Govorimo jasno. Revolucija nije samo jedan čin poslije čijeg dovršenja mi treba samo da sačuvamo i pojačamo njene rezultate. Sačuvanje postojeće revolucije, pojačanje socijalističke moći može značiti samo to da nikad ne smijemo obustaviti revoluciju i da je moramo učiniti permanentnom i da moramo prevladati svaki od njenih rezultata na revolucionaran način. Totalna revolucija znači permanentna revolucija. To je jedan od najvažnijih aspekata marksističke teorije revolucije. Zastupati i ostvariti revoluciju je naša obaveza kao komunista. Razraditi i razviti njenu teoriju, to je osnovni zadatak jednog marksističkog filozofa ili sociologa.

Preveo B. P.

PERMANENTNA REVOLUCIJA I REVOLUCIONARNI KONTINUITET

Mladen Čaldarović

Zagreb

»Permanentna revolucija« je termin koji obuhvaća pitanje *karaktera unutarnjih problema i metode* internacionalne revolucije uopće (Trocki). Nju karakterizira *kompletiranje* demokratskih zadataka i *nacionalnog oslobođenja.* Već sam pojam *Kompletiranja* govori da je tek zadatak izvorno pripadao buržoaziji razvijenijih zemalja, a da ga u nerazvijenim zemljama i, naročito, u kolonijalnim i polukolonijalnim zemljama *dovršava, kompletira proletarijat.*

U svojoj koncepciji o permanentnoj revoluciji Trocki je već tada izašao iz klasičnih idejnih modela proleterske revolucije iako je polazio od njih i uključio ih u nju. Teza o permanentnoj revoluciji nije samo proizvod dubokog shvaćanja fundamentalne dijalektike društvenog razvitka, nije samo historijska razrada Marxovih misli o političkoj i socijalnoj revoluciji, nego predstavlja i dosljednu primjenu lenjinskih principa o revolucionarnim zadacima današnje epohe, o strategiji socijalističke revolucije.

Od jedanaest teza Trockog, više njih su posvećene nacionalno-oslobodilačkoj borbi kao bitnom faktoru permanentne revolucije. One su izraz razumijevanja posebnih uvjeta i karakteristika revolucije u mnogonacionalnoj zemlji, formulacija i konkretizacija pitanja o mogućnosti revolucionarnog rješavanja nacionalnih odnosa na Istoku Evrope, za razliku od Zapadne, gdje su ti problemi uglavnom riješeni, i za razliku od Azije, Afrike i Latinske Amerike gdje su oni tek dolazili na dnevni red. Permanentna revolucija se može shvatiti kao neprekidna interakcija između revolucionarnih pokreta razvijenih zemalja, uključujući i one zemlje koje su političku revoluciju već premašile, i oslobodilačkih pokreta i zavisnih i neravnopravnih zemalja i područja.

Međutim, proletarijat na vlasti, osim u prvim fazama, nije pokazao dosljednost i konkretnost koja bi omogućila definitiv-

ne rezultate; pitanja nisu bila riješena, iako su ustavne formulacije bile besprijekorne, a rezolucije kongresa Internacionale, KP Sovjetskog Saveza, SK Jugoslavije, KP Bugarske, KP Poljske i drugih, nedvosmislene.

Razvitak teče degenerativnim putem, pokazujući direktnu korelaciju između procesa birokratizacije — i povreda međunacionalnih odnosa i principa proleterskog internacionalizma. Takav slučaj imamo u Sovjetskom Savezu, dok je u Jugoslaviji u tom pogledu situacija znatno složenija. Naime, domet principijelnosti i konzekventnosti u rješenju odnosa naroda naše višenacionalne zajednice stalno oscilira i doživljava promjene u sadržajnom pogledu i u ustavnim odredbama. Ma koliko da je staljinistički sistem vršio jak utjecaj u prvom periodu poslije drugog svjetskog rata, životna snaga jugoslavenske revolucije, politika bratstva i borbenog jedinstva naših naroda kao baza nacionalno-oslobodilačke borbe koja se originalno kombinirala s ciljevima socijalističke revolucije, — dale su principijelnim rješenjima snagu vjekovnih postignuća, iako više kao moralni potencijal i oduševljenje mladih generacija, nego kao dovoljno promišljen niz odluka o konkretnim odnosima, mogućnostima, razvojnim garancijama, kako u ekonomici, tako i u oblasti školstva, kulture, odnosa prema tradicionalnom. Gomilanje teškoća u politici koja je sve više postajala pragmatistička, kako u administrativno-centralističkom periodu, tako i u procesu demokratizacije poslije 1948. godine, naročito u vezi s liberalizacijom tržišnih odnosa, i nedostatnim koncepcijama o njihovom samoupravnom reguliranju i usmjeravanju — stvara potrebu za uvijek novim izmjenama ustavnih odredbi i za neprestanim inzistiranjem za principijelnim proklamacijama, što rječito govori da postoje odnosi snaga i konstelacije pozicija koje otežavaju zahvat u sami korijen problema. Birokratske snage su se iscrpile i faktično imobilizirale u spletu svojih grupnih, republičkih i hijerarhijskih suprotnosti, a revolucionarno-demokratske snage još nisu dovoljno jasno, dovoljno konkretno i dovoljno odlučno razradile principijelne stavove. Tako nisu postignuti svi uvjeti da se nadvlada nacionalizam, da se podsijeku svi njegovi korijeni, riješe pitanja koja — dok su neriješena — čine područje njegovog razornog djelovanja.

Misao revolucionarnog proletarijata, u svom tradicionalnom nasljeđu, posjeduje jasnu koncepciju i provjereno iskustvo koje omogućuje racionalno-metodološku, naučno prognoziranu perspektivu i vizionarski inspirativnu, etički zanosnu nadu u jedinstvo raznolikog svijeta, univerzum kao jedino obitavalište čovjeka. Ona baca na smetlište historije nacionalizam i ropsko neprijateljstvo među ljudima i narodima. Ali ona isto tako nalazi putove afirmacije historijskih subjekata u procesu revolucionarne borbe — radničku klasu, potlačene slojeve i etničke zajednice, — i zna da svaka ignorancija i indignacija, nad povijesno pojavnim suprotnostima, u ime vizionarske projekcije, lišava su-

vremenu akciju za preobražaj društva jednog od najjačih izvora revolucionarne energije i da istovremeno omogućava malograđanskim nacionalističkim i reakcionarnim snagama da apsurdno i anahronično stvaraju, unutar revolucionarne situacije, kontrarevolucionarne platforme i programe. Taj *fenomen insuficijencije* u internacionalističkoj poziciji radničke klase pratimo decenijama, u djelatnosti socijalističkih partija kolonijalnih velesila, u socijaldemokratskoj nemoći da postavi nacionalni problem austrijskih naroda, da na pr. prihvati oslobodilačke težnje srpske omladine izvan granica Srbije, oslobodilačke jugoslavenske težnje hrvatskih naprednjaka atentatora i uopće oslobodilačke težnje u višenacionalnim zemljama Srednje i Istočne Evrope. Tradicionalni problemi opterećeni su tradicionalnim promašajima, na pr. u slučaju stava Komunističke partije Francuske prema oslobodilačkoj borbi i Vijetnama, Alžira i u još uvijek nedovoljno definiranoj poziciji revolucionarnog pokreta prema latinskoameričkim, afričkim i azijskim oslobodilačkim pokretima.

Prema tome, ma koliko bila historijski različita i adekvatno neusporediva konkretna situacija u Jugoslaviji s vizijom Marxa, Lenjina, Trockog, ma koliko ona sadržavala karakteristike koje su potpuno osobene, — ipak je revolucionarni razvitak u našoj zemlji moguće učiniti *permanentnim*, diferencijaciju snaga jasnijom, staljinističko-centralističke birokratske snage i pozicije slabijim, ako se osnovne misli o permanentnoj revoluciji prihvate, razrade i primijene s obzirom na ovu njemu sadržajnu stranu.

Ovih dana završava se među socijalističkim zemljama i komunističkim partijama jedna otužna kanonada farizejskim izjavama o poštovanju suvereniteta, nemiješanju u unutrašnje stvari drugih zemalja, o pravu na vlastiti put socijalističke izgradnje, i sl. Sovjetska okupacija Čehoslovačke skinula je posljednji veo s ove lažne igre. Ovaj fenomen suvremene političko-revolucionarne situacije nemoguće je ograničeno razmatrati samo kao općeniti dokaz nedemokratske, nasilničke prirode ovog poststaljinističkog sistema u Sovjetskom Savezu, nego i kao drastičan primjer *totalne povrede* marksističkih principa u oblasti nacionalnih odnosa. I kao što je siječanjska linija čehoslovačke partije nerazdvojno povezano rješavala pitanje destaljinizacije i demokratizacije s pitanjem federativnog uređenja zemlje, dakle s pitanjem internacionalistički zasnovanih odnosa između naroda u socijalizmu, tako je i sovjetsko nasilje protiv revolucionarno-demokratskih težnji i već postignutih tekovina nerazdvojno vezano za brutalnu oružanu povredu nacionalne nezavisnosti i suvereniteta Čeha i Slovaka.

Zadržimo se na *problemu oružanih snaga* uopće, kao faktoru koji, na osoben način, kao na jednom posebnom planu i sa strane, djeluje u razvojnom toku revolucije.

Intervencija oružanih snaga raznih »svetih alijansi« protiv revolucije predstavlja ustaljeni model koji je dao uspješne re-

zultate gotovo u svakom slučaju, osim intervencije Antantinih zemalja protiv mlade sovjetske Republike, osim hitlerovske invazije na Sovjetski Savez i nedavne američke invazije na Kubu. Oružanom snagom ujedinjene reakcije počinjala bi restauracija starih odnosa, a tekovine revolucije bi se ponovo uspostavljale u daljnjim revolucijama, često modificirane, kao kompromisna rješenja, ili institucije koje bi služile najumjerenijim od snaga koje su ranije učestvovale u revoluciji i koje su se raslojile u njihovim termidorskim periodima.

Intervencija protiv mlade sovjetske Republike može se objasniti samo djelomično kao izuzetak, ako uzmemo u obzir ogromna prostranstva Sovjetskog Saveza, izvanrednu borbenost i organiziranost Boljševičke partije, iscrpljenost intervencionističkih jedinica i izvjesnu, iako ne u mjeri koja se očekivala, pomoć radničkih klasa napadačkih zemalja. Jer pitanje je — da li je istjerivanje intervencionista istovremeno bila i potpuna pobjeda revolucije, nisu li već u tom periodu, kao indirektna posljedica intervencije, blokade, užasnih ekonomskih teškoća, gladi, nastali temelji one militarističke, autoritarne, birokratsko-hijerarhijske strukture koju poznajemo kao staljinizam. Pored herojske uloge Crvene armije u savladavanju hitlerovske vojske i fašizma uopće, a time i stvaranju najopćenitijih mogućnosti socijalističke perspektive drugih zemalja, ona je istovremeno branila i monstruozne izrasline degenerirane revolucije. Ni teški privremeni porazi, ni konačna pobjeda, nisu u tom pogledu promijenili karakter oružanih snaga Sovjetskog Saveza. Tokom pet decenija poslije velikog Oktobra, one su sve više postajale onaj konstantni faktor u promjenljivim fazama negacije velikih ideala i tekovina revolucije u bitnom domenu društvenih tj. ljudskih odnosa, slobode misli i stvaralačke inspiracije. U staljinističkom i u poststaljinističkom, već nedogiednom periodu, one su postajale sve više faktor kočenja revolucije u drugim zemljama.

Tako bismo onda mogli reći da gotovo ne postoji oružana sila koja, kao državna stajaća vojska, na ovaj ili onaj način ne vrši reakcionarnu ulogu, čak i onda kada se radi o vojsci socijalističke zemlje koja svojom pasivnošću ne pruža dužnu pomoć oslobodilačkim pokretima, sputana kalkulacijama blokovske politike ili oportunističke pritajenosti.

Prema tome, kao suvremeni oblik oružane revolucionarne borbe javlja se sve više *gerila*, u mnogobrojnim svojim još nedefiniranim aspektima, sa svim svojim odlukama koje ima: široka klasna baza učesnika, selo kao prostor njenog oslonca i poprište borbi, masovna inicijativa i totalno obuhvaćanje života stanovništva pobunjenih krajeva, sjedinjenje nacionalno-oslobodilačkih i socijalističko-revolucionarnih njenih ciljeva i zadataka.

Dakle, razmatranje problema suvremene revolucije ostaje nepotpuno, ako se ne suoči s činjenicom reakcionarne uloge današnjih stajaćih vojski i drugih oružanih formacija socijalističkih zemalja, osim u dva-tri izuzetna slučaja. Dodajmo tome kraj-

nje napregnuto stanje između vojnih blokova, savršenstvo ratne tehnike, vojne doktrine totalnog rata, prijetnje katastrofom koja čeka uskladištena u termonuklearnim bombama, — pa će ostati vrlo malo prostora za efikasnu revolucionarnu akciju klasičnog ili modernog tipa. Sve misli o revolucionarnom negiranju postojećeg svijeta, sva odlučnost novih generacija kojom one odbacuju institucije tehnicističke manipulacije čovjekom, čim se pretoče u akciju za izmjenom odnosa, dobiva jedan neminovan tok koji vodi na barikade, pred kordone naoružanih ljudi, brutalnost sile, uzaludne žrtve, laži i falsifikat monopola nad sredstvima javnih komunikacija, pad i potištenost.

Zato misao suvremene revolucije ne može naći mnogo oslona u Marxovim koncepcijama o ulozi naoružanih formacija, niti u rezolucijama internacionala o generalnom štrajku koji bi imao da paralizira vojske, u viziji bratimljenja na frontovima u iluzijama o uspješnoj parlamentarnoj borbi za ograničenje vojnih izdataka, za uspostavljanje naoružanih naroda umjesto stajaće vojske i sl. Ona mora da se suoči s činjenicom današnjice i da odbaci šematizam iz prošlosti, da osim *gerile kao obrane* iznađe adekvatne oblike ofanzivne akcije, *gerilu nastupanja.*

Sovjetska okupacija Čehoslovačke sadrži izvjesne karakteristike koje su se prvi put manifestirale sasvim jasno. Vojna sila Varšavskog pakta uzalud pokušava da prikaže kao da je okrenuta protiv neprijatelja socijalizma, ona nije u stanju da navede ništa osim falsifikata o tobožnjem pozivu za zaštitu. Sovjetsko oružje je direktno upereno protiv ustavnih demokratskih institucija, protiv državnog i partijskog rukovodstva. Nikada proces demokratizacije jedne bivše staljinističke zemlje nije bio tako dosljedan i kompletan, u pogledu sadržaja i procedure. Zato su izabrana rukovodstva tako jednodušno branjena, zato su snage čehoslovačke komunističke partije i ugled socijalizma u ovoj zemlji postali za kratko vrijeme tako opći, nacionalna stvar Čeha i Slovaka. Konzervativni birokratizam je pokazao svoje pravo lice. Postalo je očigledno da je sovjetski sistem u rukama onih snaga *koje ugrožavaju demokratsko-revolucionarni proces,* suverenitet, nezavisnost i ravnopravnost naroda socijalističkin zemalja — isto kao i imperijalizam američkih i ostalih kapitalističkih velesila, jer je to sistem privilegija i monopola koji može da se reproducira samo dominacijom i pritiskom.

Ako je internacionalna revolucija ikada bila nešto više od vizije strastvenih revolucionara, onda je to ona danas, kada oslobodilački pokreti niču jedan za drugim, u Aziji, u Africi, Latinskoj Americi, a revolucionarne partije s marksističkim programima zadobivaju sve više utjecaja.

Ako su očekivanja revolucionarne akcije radničke klase u metropolama imperijalizma već decenijama izgledala uzaludna, — danas smo svjedoci jedne prave eksplozije revolucionarne energije koju unosi studentska inteligencija i koja već daje prve primjere zajedničke akcije i borbe s radničkom klasom, na ba-

rikadama Pariza i drugih gradova Evrope, Amerike, Azije.

Ako je već izgledalo, naročito u vrijeme Informbiroa, da su tekovine Velikog Oktobra definitivno propale u sistemu staljinizma, danas — poslije niza uspjeha, poraza i izvjesnih rješenja u Jugoslaviji, Poljskoj, Mađarskoj, Rumuniji, Kubi — imamo prizor totalnog otpora partije i čitavog naroda Čehoslovačke vojnoj okupaciji sovjetskih i drugih trupa, radi obrane revolucionarno-demokratskog puta socijalističke izgradnje.

Misli velikih revolucionara o permanentnoj revoluciji internacionalnih razmjera dobivaju svoju veliku potvrdu, a mlade generacije širom svijeta ponovo uspostavljaju revolucionarni kontinuitet. Kao i u prošlom stoljeću, zastoj revolucije je moguće izbjeći upravo nastupom novih generacija. Kao da se približava momenat o kome je govorio Lenjin — da je revolucija moguća onda kada potlačene mase neće da žive na dotadašnji način, a vladajuće snage ne mogu više da vladaju na dotadašnji nčin.

Samo uništavajući novi svjetski rat i brutalno nasilje vojnih i policijskih snaga ostaje kao sredstvo koje svjetski imperijalizam i staljinski ekspanzionizam mogu suprotstaviti revolucionarnom preobražaju svijeta. Radnička klasa, intelektualna omladina i oslobodilački pokreti sve više ističu zadatak da ta sredstva reakcije onemoguće i da dilemu: ili katastrofa nuklearnog rata, ili revolucija — riješe u korist revolucije.

REVOLUCIJA I INTERNACIONALIZAM

Zador Tordai

Budapest

Revolucija i internacionalizam jesu pojmovi, koji su kod Marxa najuže povezani. To nije nikakav slučaj, a ne radi se niti o subjektivnim ili misleno-filozofijskim razlozima. Sveza spomenutih pojmova osniva se na istini koja izražava društvenu realnost. Ako je dakle naša tema Marx i revolucija, tada moramo, vjerujem, ukratko istražiti i problem internacionalizma. I to, samo se po sebi razumije, u vezi sa socijalističkom revolucijom — što po mome shvaćanju može biti jedini način istraživanja.

Kao drugi, ali ne sporedni razlog za to spomenuo bih, da je obrada, u kojoj se problem internacionalizma javlja u marksističkoj literaturi naših dana, odviše često neprihvatljiva i da ne odgovara onome smislu u kojem je Marx shvatio ovaj problem.

Počeo bih čak baš s ovom drugospomenutom svezom. Od objekcija koje se pružaju pozabavit ću se s nekima, upravo najvažnijima, koje mogu najviše doprinijeti razjašnjenju prave teme.

Internacionalizam se dan-danas vrlo često shvaća kao zahtjev jednog tipa — »trebanja«. U toj formi javlja se internacionalizam u izvjesnoj mjeri kao neka moralna norma. No ujedno se apstraktnost koja u njoj dominira kao norma povezuje s jednom više ili manje pragmatičkom aspiracijom. Ona se javlja kao quasi-moralna norma također u vezi s nacionalnim osjećajem kao pol protuteže nasuprot nacionalizmu. Na toj razini internacionalizam postaje ideologijski. I u momentu u kojem se on kao norma »uzdiže« nad zbiljnost, može se on vrlo lako upotrijebiti protiv ove zbiljnosti.

No da takvo shvaćanje i upotreba pojma nema mnogo zajedničkoga s Marxovom primjenom ne mora se iscrpnije obrazložiti. Za Marxa internacionalizam nije nikada bio nešto, što bi

napr. proizlazilo iz nekog apstraktnog humanizma, on je uvijek bio suprotnost nekom kanonskom vjerskom stavku. On je bio za njega izraz i komponenta društvenih *interesa* proletarijata, i to interesa koji su našli svoje mjesto jedino u revolucionarnoj klasnoj borbi. Radi se dakle o jednoj kategoriji interesa, i to se mora potcrtati, budući da je to baš ono bitno. Ne čitamo li u Komunističkom manifestu slijedeću konstataciju: »Teorijski stavovi komunista nipošto ne počivaju na idejama, na principima, koje je iznašao ili otkrio ovaj ili onaj popravljač svijeta. Oni su samo opći izrazi činjeničnih odnosa jedne egzistirajuće klasne borbe . . .«[1]. Drugi pasus odnosi se direktno na našu temu: »Komunisti se razlikuju od ostalih proleterskih partija samo time, što oni s jedne strane u najrazličitijim nacionalnim borbama proletera pribavljaju važenje zajedničkim interesima koji su neovisni o nacionalitetu, s druge strane time, što na različitim stupnjevima razvoja, koje prolazi borba između proletera i buržoazije, stalno zastupaju interes cjelokupnog kretanja.«[2]

Ali interes cjelokupnog kretanja nije neki opći interes koji bi lebdio nad interesima različitih proleterskih pokreta. Naprotiv. Radi se o komponenti interesnog kompleksa svakog proleterskog pokreta. Opći interes egzistira baš u interesima svakog dijela pokreta — u specifičnoj i upravo time u jednoj konkretnoj formi. U unutrašnjosti interesnog kompleksa svakog proleterskog pokreta koji egzistira u nacionalnim okvirima opći interesi jesu baš oni, koji su najradikalniji, koji dakle zahtijevaju najdalekosežniju formu ozbiljenja konkretnih interesa.

Marx je formulirao svoje poglede koji se na to odnose prije svega u vezi s otklanjanjem vlasti buržoazije. U tom smislu čitamo u Manifestu s obzirom na proletarijat: »Sjedinjena akcija, bar civiliziranih zemalja, jedan je od uvjeta njegovog oslobođenja«[3]. Ne zaboravimo također da je Lenjin socijalističku revoluciju uvijek razumijevao na vidiku svjetske revolucije.

To što je moć buržoazije bila slomljena u nizu zemalja dalo je problemu nove dimenzije. No cijeli dosadašnji razvitak jasno je potcrtao da je svjetska revolucija interes svakog revolucionarnog kretanja, i da se ne radi o nekom proizvoljnom nego o bitnome interesu.

Mora se jasno vidjeti, da tako dugo dok se revolucija i socijalizam — kao proces transformacije društva koji se uvijek širi i produbljuje — nisu protegli na cijelu Zemlju (ili kako je Marx rekao bar na sve civilizirane zemlje), da se tako dugo proces socijalizma ne može zbiljski slobodno odvijati i maksimalno razvijati. Paralelna egzistencija kapitalizma sili socijali-

1) Marx — Engels: Ausgewählte Schriften, Dietz Verlag, Berlin 1966 Bd. I. str. 38.
2) Ibidem.
3) op. cit. str. 43.

zam na to, da on jedan (ne mali) dio svojih privrednih snaga primjenjuje u takvoj formi, koja nije određena vlastitim unutarnjim potrebama nego navedenom situacijom.

Ovdje se ne radi naprosto samo o kvantitativnom ograničenju. Ovo samo znači naime ujedno utjecaj na ritam i unutrašnje proporcije proširene reprodukcije. Na sličan način ne može se u toj situaciji niti proporcionalitet različitih grana produkcije određivati samo primjereno unutarnjim potrebama i interesima. Tako se niti struktura produkcije ne može sasvim podvrgnuti interesu čovjeka. Jednom riječju: ekonomijska sfera suodređuje se ujedno nesocijalističkim faktorima. U tome ne igraju ulogu samo ekonomijski, tehnički i vojnički faktori nego i takvi, koji proizlaze iz uzajamnog djelovanja konzumcijskih struktura (i s njima povezanih sistema vrijednosti). Pomislimo i na druge konzekvencije, na takove kao što je npr. ograničavanje mogućnosti optimalnog širenja slobodnog vremena, optimalnog ograničenja nužnoga rada, a da uopće više ne spominjem probleme podjele radnog potencijala.

Spomenute sveze vode k mnogostranim posljedicama. Jedna od njih je to, da privredni razvitak mora osjetno ostati ispod (tehnički-privredno)) mogućeg nivoa. No time je ujedno usporen i sužen i tok privrednog a i cijelog društvenog preobražaja — oni također ostaju ispod optimalne mogućnosti. To pogađa i konkretne unutarnje strukture privrede i društva. S druge strane ova situacija utječe na karakter diobe rada i »suodređuje« ga. Njegova se preobrazba također ne može optimalno odvijati, ona se ne može ni sasvim prilagoditi unutarnjim mogućnostima i interesima.

U jednu riječ, cijeli proces transformacije socijalizma sužava se i usporuje. A ova situacija zakonomjerno opstoji tako dugo dok egzistiraju kapitalističke moći. U ovim okolnostima ne može se ispuniti vladavina čovjeka nad svojim vlastitim svijetom, nad odnosima njegove egzistencije. Ovo ispunjenje uvjetovano je svjetskom pobjedom revolucije.

Iz rečenoga slijedi, da je svjetska pobjeda revolucije najtemeljniji interes svake revolucije i svakog rvolucionarnog kretanja — ona je njen vlastiti interes. A to se konkretizira u neku ruku u općim i konkretnim interesima kao odnos spram cjelokupnog kretanja i spram svih revolucionarnih kretanja.

Do sada sam ukazivao na privredne sveze. To, samo se po sebi razumije, nije ni izdaleka sve što se može kazati. Od daljnjih važnih sveza naveo bih sad takovu, koja pored toga što igra veliku ulogu, omogućuje i neke kritičke primjedbe s obzirom na pojedine forme shvaćanja internacionalizma koje su bile na početku spomenute. Radi se o državi i o međudržavnim odnosima.

Otkada egzistiraju socijalističke države ovaj je problem postao vrlo važan. A pitanja koja se na to odnose, još nisu niti jasno nabačena niti je na njih odgovoreno. Ali sve forme prob-

lema koncentriraju se na ovoj razini u slijedećem: je li socijalistička država ona razina i forma u kojoj se opći interesi primarno ili dominantno kritiziraju ili nije, formuliraju li se najopćiji interesi cjelokupnog kretanja dominantno upravo na toj razini ili ne.

Nesumnjivo, socijalistička država je izraz općih interesa. Ali država je primjereno svojoj biti instrumenat ozbiljenja socijalističke preobrazbe društva. Instrumenat znači ovdje i jedan od instrumenata. Njen socijalistički karakter proizlazi baš iz toga da je ona *oružje tog* procesa. Samo u onoj mjeri u kojoj ona uvijek više pomaže širenju socijalističke transformacije, može ona zastupati i izražavati opći interes. Ona može postati izraz općega samo na osnovu odnosa spram »vlastitog« revolucijskog procesa. Shodno tome može ona spram interesa cjelokupnog kretanja imati samo tada neki pozitivni odnos i tako biti internacionalistička, ako je po njima radikalna. Njen odnos spram cjelokupnog kretanja ovisi o odnosu spram vlastite revolucije. A to se javlja i u tome, što je njen internacionalistički karakter uvjetovan time, da je ovisan o vlastitom revolucionarnom kretanju. Ali s druge strane mora se reći, da je država samo jedno oružje, no ne i jedino. Druge forme i veze također se ne mogu i ne smiju isključiti na razini odnosa spram cjelokupnog kretanja i spram svih drugih kretanja.

Da bismo probleme koji ovdje izranjaju jasnije vidjeli, moramo i socijalističku državu shvatiti u cjelokupnosti njenih veza. A u tome moramo ukazati na to, da socijalistička država baš kao instrumenat tlačenja egzistira u jednoj specijalnoj korelaciji — u okvirima totaliteta država na Zemlji. Iz toga slijedi da socijalistička država svoj sadržaj negacije određuje dijelom baš iz veze s kapitalističkim državama. No tako paralelna egzistencija socijalističkih i kapitalističkih država postaje faktorom koji suodređuje karakter socijalističke države. Uzajamna negacija koja egzistira u paralelnim odnosima vodi k uzajamnoj kodeterminaciji, a pojavljivanje jednog socijalističko državnog raisona u mnogome ovisi o tome. Njegov konkretni sadržaj određuje se dielomično baš faktorima koji proizlaze upravo iz ove situacije. Tako se javljaju i nužnosti i interesi koji nisu oprečni ali su ipak različiti od vlastitih interesa socijalističkih pokreta. (Ovi se vraćaju vlastitim interesima samo kroz interese cjelokupne revolucije.) U toj situaciji pojavljuju se interesi koji se u momentu razlikuju od interesa cjelokupnog kretanja. (Kao ilustracija: interes mira s kapitalističkim državama i podupiranje svih revolucionarnih kretanja u istim državama jesu interesi koji nisu oprečni ali se ipak daju razlikovati i jesu različiti. — Oprečni bi oni bili tada kada revolucija ne bi bila stvar svakog naroda). Imamo dakle posla s podvostručenjem interesa. Dvostrukost interesa iziskuje pak dvostruku politiku. To je polarizacija koja nikada ne znači neko podvajanje, ali koja je ipak realna. Jedan nivo ovih interesa može specifično biti no-

šen državom, a drugi komunističkim pokretom. To je utoliko važnije, budući u slučaju da se paralelitet ne pojavi, a dvostrukost se ne »organizira«, dvostranost interesa vodi (ne k dvostranoj nego) k dvoznačnoj politici. A u slučaju takve dvoznačnosti interesi cjelokupnog kretanja jesu ti koji trpe štetu isto kao što se ranjavaju najradikalniji interesi vlastitog kretanja. (U odnosu na to možemo kao na uzajamni primjer ukazati na različite aspekte Staljinove politike i politike kineske partije).

Navedeno pogađa opće aspekte, ali je vezano i u konkretnome specijalnije na odnose između socijalističkih država i pokrete kapitalističkih zemalja. Drugi specijalni problem pogađa međusobne odnose socijalističkih država.

U vezi s time istaknuo bih problem, koji je po mom sudu doduše u izvjesnoj mjeri specifičan, ali izaziva nedoumice i time je vrijedan pažnje. Dan-danas se s obzirom na odnose između socijalističkih država mnogo govori o suverenitetu, o jednakosti i o obostranom bratskom zajedničkom radu. Što se tiče veza unutar internacionalnog komunističkog kretanja često ponovno susrećemo iste pojmove. No razmotrimo li i istražimo li pobliže ove pojmove, tada možemo ustanoviti da u izvjesnoj mjeri imamo posla s trodjelnom krilaticom Francuske revolucije, ili s nečim što je tome vrlo blisko: Liberté, Égalité, Fraternité. Navedeni zahtjevi primjereno svojoj biti ne nadilaze sadržaj onakvih principa kakve je skovala građanska revolucija. (Istina je također, da oni od građanske revolucije nisu bili nikada protegnuti na međudržavne odnose, da su oni pogađali individualne odnose — ali se niti tu nisu ozbiljili niti mogli ozbiljiti. No njihov građanski sadržaj i pored toga jest činjenica.) Mogu li ovi principi izraziti interese socijalističkog cjelokupnog kretanja, mogu li oni adekvatno određivati njegove forme? Ja ne vjerujem. Njihovo je ozbiljenje po mom sudu svakako malo. To ne znači da njihovo ozbiljenje nije nužno i važno — ali radi se o preduvjetima. Oni se dakle moraju nadvladati i kroz to u izvjesnoj mjeri — u Hegelovom smislu — ukinuti. Oni se upravo moraju nadvladano ozbiljiti. No da su baš ovi u naše vrijeme tako stupili u prednji plan nije nikakav slučaj — ali to ukazuje na jednu »abnormalnu« situaciju. Na situaciju koju je izazvala staljinska praksa. Pomislimo samo na supstituciju internacionalizma pomoću »monolitizma«. Znamo da u društvenoj zbiljnosti ne egzistira nikakav realni monolitizam. Ali iz ove situacije slijedi također da je uvažavanje općih interesa moguće i pomoću diferencijacije. Ovo utoliko više, budući da ovi zajednički interesi smjeraju baš na konkretne revolucije i mogu sebi priskrbiti važenje baš kroz konkretne revolucionarne interese. Tako je došlo do toga da su zapravo premise stupile u prvi plan. Na završetku ovog mislenog kruga ponovno bih citirao Marxa. On je rekao naime u jednom interviewu o Internacionali slijedeće: »Naši ciljevi moraju biti tako obuhvatni, da uključuju

sve forme djelotvornosti radničke klase. Da smo im dali neki posebni karakter, tada bismo ih bili morali prilagoditi potrebama samo jedne sekcije, radničke klase samo jedne nacije. I-pak, kako bi se moglo dati povoda svim ljudima, da se sjedine radi interesa nekolicine? Da je naša asocijacija to učinila, tada ona više ne bi imala prava, da se zove Internacionalom. Asocijacija ne diktira nikakvu određenu formu političkog pokreta; ona zahtijeva samo da ovaj pokret bude usmjeren k jednoj te istoj krajnjoj svrsi.«[4]

Neka mi bude ovdje dopušteno da ukažem još na jednu svezu koja se dan-danas često javlja. Radi se o problemu antiimperijalističke borbe. Da je ona krajnje važna to je izvan svake sumnje. Ali to je isto tako samo jedna premisa, jedan preduvjet internacionalizma, zadobivanje važenja interesa cjelokupnog pokreta. Ovi interesi ciljaju naime na samu revoluciju. No antiimperijalistička borba poprima najrazličitije forme, ona nije nužno povezana sa socijalističkom revolucijom. Istina je da je najkonzekventija antiimperijalistička borba baš revolucija, ali to baš pokazuje da se radi o nečem većem. Za radnički pokret znači to, da ne određuje antiimperijalistička borba internacionalizam, nego obrnuto, njegov se sadržaj može za radnički pokret određivati samo pomoću revolucionarnih interesa. Sa antiimperijalističkom borbom ne može se čovjek dakle u tom pogledu zadovoljiti.

Time bih došao do kraja. Do sada rečeno bilo je pak po sadržaju djelimice sačinjeno u formi negacije. Ali njen se pozitivni sadržaj može lako iznijeti. A prije svega moramo potcrtati, da je srce zajedničkog interesa baš poopćavanje i sveobuhvaćanje socijalističke revolucije, jednom riječju svjetska revolucija. To je također i specifični vlastiti interes svake revolucije i revolucionarnog kretanja. Baš zbog toga možemo s obzirom na to govoriti o zajedničkom interesu, o interesu cjelokupnog kretanja. Slijedi dalje, da zajedničkim interesima i interesima svakog pojedinog pokreta odgovara radikalno daljnje provođenje, produbljivanje i širenje svakog revolucionarnog procesa transformacije. Drugačije rečeno: zajednički interes zahtijeva: maksimalno podupiranje svih odista revolucionarnih gibanja i procesa; besprestano daljnje tjeranje vlastitih revolucionarnih procesa i gibanja. U slučaju socijalizma znači to produbljivanje i širenje preobrazbe društva (što je bit socijalizma). I tako se radi o uvijek sve radikalnijoj samotransformaciji socijalizma, svakog socijalističkog društva. I ako je to u pojedinom slučaju aktualno u formi demokratizacije, tada je zajednički interes aktualno baš maksimalno ozbiljavanje i maksimalna pomoć demokratizacije. Internacionalnim interesima primjerena je baš takova potpora, isto tako kao što je i borba protiv za-

4) Marx — Engels: Werke, Dietz Verlag, Berlin 1964, Bd. 17, str. 641.

ostalih, konzervativnih snaga primjerena ovim zajedničkim interesima. Dozvolite mi da zaključim s time, da se opet pozovem na Manifest, budući da ondje definicija komunizma potcrtava upravo tu svezu. Tu možemo čitati: »Komunisti su dakle praktički najodlučniji dio radničkih partija svih zemalja, onaj dio koji uvijek tjera dalje.«[5]

Preveo Branko Despot

5) Marx — Engels: Ausgewählte Schriften, Dietz Verlag, Berlin 1966, Bd. I, str. 38.

IMPERIJALIZAM, ERA DVOJNE EKONOMIKE
SUGESTIJJE ZA MARKSISTIČKU KRITIKU »NAUČNOG UPRAVLJANJA«

Alfred Sohn Rethel

Birmingham

Lenjinova teorija o radničkoj aristokraciji koja se hrani mrvicama od superprofita imperijalizma daje objašnjenje porasta socijaldemokratskog reformizma i revizionizma od osamdesetih i devedesetih godina prošlog vijeka na dalje. Prinuđene da izvoze kapital sve kapitalističke sile podijelile su raspoloživ prostor na zemji kao kolonijalne ili polukolonijalne posjede, zaplevši se pri tom u međuimperijalističke konflikte. Lenjinovo objašnjenje porasta prihoda radničke klase u eri imperijalizma je nedvojbeno ispravno, ali se pored kolonijalne ekspanzije ne mogu isključiti ni drugi uzroci. Ima napose jedna karakteristična crta monopolskog kapitala koja bi mogla da bude aktivan faktor u tim tokovima. Uvođenje metoda poznatih pod imenima »tejlorizam« ili »naučno upravljanje« odgovorno je za oštar porast stope eksploatacije rada, ne rada kolonijalnih naroda u inozemstvu, već radnika kod kuće. Te metode su svojim velikim podizanjem produktivnosti rada postavile nove standarde za industrijsku modernizaciju. Stupanj produktivnosti rada je od tada postao mjerilo »napretka« među vodećim kapitalističkim zemljama. Prema tim mjerilima SAD i Njemačka, a od nedavno i Japan, znatno su prestigli Britaniju i Francusku, dva glavna protagonista kolonijalizma, i to ne samo po visini profita nego i po porastu, apsolutnom i relativnom, prihodâ radničke klase. Strane koje slijede napisane su s ciljem da se potraži marksistička ocjena tog razvoja.

Da bi se razumjelo što se dogodilo na polju industrijske organizacije u SAD u dvije posljednje dekade devetnaestog vijeka, treba se obratiti na spise: »A Piece Rate System, being a step towards partial solution of the labor problem« (1895), pionirsko djelo o »The Art of cutting Metals« (1906) i dvije popularne

knjige »Shop Management« (1903) i »Scientific Management« (1911). Autor svih tih djela je Frederick Winslow Taylor. On je učestvovao u potrazi za novim oblikom organiziranja radnog procesa u kapitalističkoj proizvodnji koja je počela u tvornici tvrtke Midvale Steel Co. u Philadelphiji. Bit tog novog pravca je u onom što se nazivalo »analiza posla«, čiji je cilj da se svaki posao u danoj radionici organizira tako da se radno vrijeme i energija svakog radnika iskoriste do maksimuma na prisilan način i tako da se funkcionalna kooperacija svih poslova u radionici može odvijati bez izbježnog gubitka vremena. Praktički u svim slučajevima taj postupak je dovodio do potpune preinake radioničkih oblika, do uvođenja novih modela alatnih strojeva, novih nadzorničkih funkcija poslovođa i učvršćenja njihovog autoriteta nad radnicima. Radnici su na prihvaćanje tih novih metoda, koje su uključivale tačne upute kako da oni vrše svoj posao i povlačile sobom nagonjenje na postavljeni radni ritam, bili namamljeni višim plaćama, tako da je prelaz od starih radnih metoda na nove doveo do vidnog skoka njihovih zarada. Tvrtki se isplatilo da odobri takve plaće, jer je porast profita koji je rezultirao iz novih metoda bio vrtoglav. Dok su radničke zarade porasle, recimo, za 20 posto, profiti tvrtke porasli su za 80 posto. Pronađena je metoda kako da se maksimalno povećaju profiti na bazi rastućih najamnina! Taylorovim riječima: »Visoke najamnine i niski troškovi rada ne samo da su spojivi, već se, u većini slučajeva, uzajamno uslovljavaju.«[1]

Koristi od novih metoda nisu bile dugo vremena ograničene na Midvale Steel. Taylor je pročitao svoje rasprave pred Američkim društvom mašinskih inženjera i njegova koncepcija o upravljanju radom proširila se na čitavu čeličnu industriju SAD i odatle na druge industrijske grane, uključujući mesnu konzervnu industriju u Chicagu i automobilsku u Detroitu. Čisto logičnim razvojem to je dovelo do pronalaska sistema lančanog rada i transportne trake u težnji da se postigne ideal, tip organiziranja radionica kao »kontinuiranog procesa«, i u našim danima do automacije. Ukratko, nove metode postale su temelj onog što se danas obično naziva mehaniziranom masovnom proizvodnjom.

Odlučna posljedica te evolucije u radnom procesu kapitala bilo je nenamjerno stvaranje jedne nove vrste ekonomike: unutrašnje pogonske ekonomije koja upravlja industrijskim procesima pod kontrolom danog financijskog koncerna. Glavno pravilo te ekonomije je sistematska sinhronizacija (ili proporcionalno određivanje vremena) svih sastavnih dijelova procesa proizvodnje. Ako postoje izvjesne sekcije koje izvršavaju svoje zadatke za duže vrijeme nego sekcije koje njima prethode ili za njima slijede, tada te sporije karike zadržavaju cjelokupan proces i ka-

1) Shop Management, str. 21/22.

pital investiran u čitav pogon ne može raditi sa svojom potencijalnom optimalnom efikasnošću i unosnošću. Princip maksimalnog povećanja profita sili na reorganizaciju pogona dok se ne zadovolji pravilo proporcionalnog određivanja vremena. To pravilo je osnovni princip ekonomije; formulirao ga je Marx (u svom djelu »Grundrisse« iz 1857/18, str. 89): »Svaka ekonomija se najzad razrješava u ekonomiji vremena«. Pravilo je jedno, ali njegova primjena rezultira u mnoštvu različitih tehnoloških i organizacionih shema i metoda shodno razlikama radnih procesa u različitim industrijama i njihovim odjeljenjima i odsjecima, uključujući i birokraciju njihove administracije.

Kakav je sada utjecaj dosljedne primjene tog osnovnog principa na »ekonomiju pogona«? Zabilježimo da je čitava ta evolucija bila opisana a da ni jedanput nije bilo spomenuto tržište niti ukazano na sistem tržišne ekonomije, osim da se efikasnost različitih pogona shodno njihovoj stopi proizvodnje pokazuje u vidu profita. Kako se, dakle, jedan industrijski kompleks organiziran da zadovolji zahtjeve pogonske ekonomije uklapa u postojeći sistem tržišne ekonomije? Da li se on prilagođava njenim zahtjevima, ili im protivurječi? Prije svega, imajmo u vidu da pogonska ekonomija i tržišna ekonomija nisu po porijeklu međusobno povezane; one su nezavisne jedna od druge, jer proizlaze iz različitih korijena. One sad postoje jedna pored druge, obje djelujući na isti predmet, tj. na zadatke proizvodnje i primjenjujući različite norme za to. Uprava jedne moderne industrijske tvrtke ukliještena je između jedne i druge. Koje zahtjeve ona treba da slijedi, da li pogonske ili tržišne ekonomije? Direktori proizvodnje galame za reorganizacijom izvjesnih odsjeka koji ometaju ostale. Proširenje tih uskih grla značilo bi, naravno, znatno povećanje proizvodnje i stalan kapacitet. Direktori prodaje zaprepašćeni su tom perspektivom i uvjeravaju upravu da tržište neće apsorbirati povećanu proizvodnju, da će ona poremetiti postojeću ionako neizvjesnu ravnotežu, osim, naravno, ako je uprava spremna da pristane na sniženje cijena bez obzira na monopolističke sporazume a i na činjenicu da bi se to desilo istovremeno s novim utroškom kapitala na pogon. Jasno je da zahtjevi pogonske ekonomije često ne mogu biti u skladu s tržišnom ekonomijom, a ako jesu da tu nema druge logike osim pukog stjecaja okolnosti.

Razlozi za neprilagodljivost su razni. Dobro usklađen kompleks industrijske proizvodnje novog tipa ne može se povećavati ili smanjivati proizvoljno. On možda može biti sposoban da uspori svoj ritam proizvodnje do izvjesne mjere ili da ga ubrza do danog maksimuma, ali minimum i maksimum su postavljeni donjim i gornjim »kritičkim granicama« definiranim tehnologijom pogona. Šta više, ekonomiju pogona životno pogađaju promjene u njegovoj operativnoj brzini. Usporavanje ili smanjenje proizvodnje ne prati proporcionalno smanjenje troškova. U stvari, preostaje vrlo malo promjenljivih faktora koštanja osim upo-

trijebljenih materijala. U modernim pogonima faktori koštanja, većinom imaju tendenciju da budu nepromjenljivi, uključujući čak troškove plaća za velik dio radnika, tj. one koji su funkcionalno i organizaciono neophodni tamo gdje rade sve dok pogon ima da radi uopće.[2] Zato je ogromno skupo, izraženo u koštanju jedinice, da takav pogon radi znatno ispod svog normalnog kapaciteta. Ali potreba za smanjenjem proizvodnje nastaje upravo u vremenima kad potražnja na tržištu slabi i kad bi zbog toga trebalo cijene sniziti. Na suprotnom kraju vage, ubrzavanje proizvodnje iznad normalnog kapaciteta smanjit će jedinične troškove ne iziskujući dodatna kapitalna ulaganja, izuzev ona koja nastaju uslijed prekomjernog rabaćenja postrojenja, i tako će tjerati profite u vis i izazvati bum koji nije u skladu s postojećim stanjem tržišta. Tržišna ekonomija je regulirala društvenu proizvodnju, mada nesavršeno, samo dotle dok je stanje razvoja proizvodnih snaga dopuštalo srazmjerno povećanje ili smanjenje proizvodnih kapaciteta u postepenim iznosima i dok su se troškovi mijenjali u prilično tačnom odnosu prema proizvodnji. U modernoj mehaniziranoj masovnoj proizvodnji te mogućnosti više ne postoje. Slično, jedna tvrtka za masovnu proizvodnju ne može lako da iziđe ususret zahtjevima tržišta u pogledu kvaliteta promjenom svojih modela proizvodnje. Češće da nego ne, to uključuje zamjenu čitavih pogona drugima nove konstrukcije i novih kvantitativnih proporcija, kako tehnološki tako i ekonomski. U promjenama veličine ili pravca moderne proizvodnje više ne vlada kontinuitet. Mijenjanje mehanizirane masovne proizvodnje slijedi principe koji se mogu najprikladnije nazvati *kvantna nacionalna ekonomija*, analogno »kvantnoj fizici«, gdje je kvalitet izvršio prodor u matematiku.

Kako industrije postaju sve savršenije u pogledu pogonske ekonomije one postaju sve nesavršenije u pogledu tržišne ekonomije. Utjecaj pogonske ekonomije čini nemogućim za kapitalističke tvrtke da se pokoravaju zahtjevima tržišta. Zato su oni prisiljeni da pokušaju nametnuti tržištu da sluša zahtjeve pogonske ekonomije. Njihove metode da bi se to postiglo su razne, ali jedna riječ ih opisuje sve — monopol. Bit monopolskog kapitala je nepomirljiva protivurječnost između pogonske i tržišne ekonomije.

Lenjin je pokazao »da je ekonomska jezgra imperijalizma monopolski kapitalizam«, a taj on opisuje kao »prelaz od kapitalističkog sistema na viši društveni poredak«[3]. »Naravno, postavlja se pitanje: *čemu* vodi taj novi, 'prelazni' kapitalizam? Ali

---

2) Vidi posljednju glavu rasprave: Maurice Dobb, »Studies in the Development of Capitalism««.

3) Imperijalizam, najviši stadij kapitalizma. Odabr. djela, svez. 5, str. 114.

buržoaski naučnici boje se da postave to pitanje.«[4] Ja bih htio da preuzmem to pitanje, i ako je moguće da ga dovedem dalje.

Lenjin izvodi razvoj kapitalističkog monopola iz rastuće koncentracije kapitala i rezultirajuće veličine individualne kapitalističke inicijative. To objašnjenje je nedvojbeno tačno i ostavlja pro stora za iscrpniju specifikaciju. Porast kvantiteta rađa promjenu kvaliteta u više nego jednom pravcu. Do prvog uvođenja novih metoda u Midvale Steel 1880-tih godina i nešto kasnije u Bethlehem Steel, sigurno je dovela rastuća veličina tvornica, »težina« strukture njihovog kapitala, ili, ako se upotrijebi marksistički izraz, njihov rastući »organski sastav«; i uskoro su se te tvrtke spojile da bi stvorile ogromnu United Steel Industries Inc. Iz tog pravca razvoja proizašao je kao neizbježna posljedica pojačani pritisak za povećanom stopom eksploatacije rada i naišao je na rastući otpor i revolucionarnu odlučnost na strani radnika. Taylorova inicijativa je rođena baš iz tog pooštrenja klasne borbe. Njegovo djelo je nadahnjivala nepokolebljiva odlučnost da slomi radnički otpor. U njegovim popularnijim knjigama ta je pokretačka snaga možda manje jasno izražena, ali ona je naglašena u podnaslovu rasprave iz 1895, a najizrazitija je u njegovom velikom spisu, napose njegovom uvodu. Uzgred rečeno, te iste godine (1895) iznio je Cecil Rhodes svoje misli, koje citira Lenjin[5], a u kojima on daje oduška svojoj omiljenoj ideji da bi izgradnja imperije mogla biti »rješenje društvenog problema«. Svakako su oba puta, stjecanje kolonija i pojačana eksploatacija radnika kod kuće, postigla svoj politički cilj da skrenu znatne dijelove radničke klase na borbu za poboljšanje svog položaja unutar kapitalizma. Ali od dva načina drugi, baziran na dubokim promjenama u radnom procesu, glavniji je, jer pogađa daleko veće mase radnika u svijetu razvijenog kapitalizma i zadire u sam način proizvodnje. On doprinosi i tome da »nejednak razvoj kapitalizma« u svijetu čini još ekstremnijim. Jer nije ni potrebno reći, da se oba puta uzajamno ne isključuju; naprotiv, oni se prožimaju. Metode mehanizirane masovne proizvodnje našle su svoj put, makar ponešto sa zakašnjenjem, do Britanije i Francuske i do ostalih modernizaciji nesklonih modernizatora, dok su SAD uskoro preuzele ulogu vodeće imperijalističke sile u svijetu. Oba kretanja su se tako udružila da bi skrenula trend kapitalističkog razvitka, sa puta koji je očekivao Marx. Mase nad kojima je bdio Cecil Rhodes i one protiv kojih je istupao F. W. Taylor bile su u stvari pauperizirane mase kojima je Marx bio odredio ulogu da sruše kapitalizam i uvedu socijalizam. Umjesto toga, radni proces proizvodnje izgubio je strukturu u kojoj je Marx otkrio izvor sistema klasične političke ekonomije; on je pretrpio strukturalnu promjenu koja rađa

4) Ib., str. 35
5) Ib., str. 71/2.

nove ekonomske principe koji su, s jedne strane, donijeli rastući životni standard radničkoj klasi, a s druge strane, potakli proces razaranja kapitalističke tržišne ekonomije pokretane sporom anonimnom nužnošću. Sta je, dakle, ta nova ekonomija koju smo dosad sreli samo u vidu pogonske ekonomije monopolskog kapitala? Vrijeme je da je pogledamo izbliže.

Pogonska ekonomija monopolskog kapitala potencijalno je socijalistička ekonomija. U radnom procesu moderne mehanizirane masovne proizvodnje trend prema sve više podruštvljenim oblicima rada, koji je Marx pratio od samog početka u kooperativnim metodama pred-menaničke »manufakture«, dostigao je nov stupanj razvoja koji je, u stvari, stupanj njenog strukturalnog dovršenja. Moderna pogonska ekonomija zbog toga je ekonomija posve podruštvljenog rada izvedena udruživanjem tehnologije i rada na takav način da se pokreti mašinerije mjere pomoću rada a pokreti rada pomoću mašinerije. Radni princip potpuno podruštvljenog radnog procesa jest jedinstvo mjerenja kretanja rada i mašinerije »Analiza rada« teži da postigne to jedinstvo za pojedinu operaciju. To je ono isto jedinstvo koje se proteže na niz uzastopnih operacija sinhronizirajućom akcijom povezivanja njihovih funkcija prenosnom trakom ili sličnim uređajem. To je još i sada onaj isti princip koji ide sve do potpunog apsorbiranja rada u automaciji.[6]

Isto tako ni niz primjena radnog principa podruštvljenog rada ne završava unutar tvornice. Upravo kao što on regulira povezanost između pojedinih operacija koje sačinjavaju proizvodni proces jedne tvornice ili tvorničkog odjeljenja, tako on upravlja povezanostima između tih odjeljenja i tih tvornica unutar šireg industrijskog kompleksa čiji su oni dio. I na isti način to bi dopustilo, kad se kapitalizam jedanput obori, optimalnu ekonomsku povezanost raznih industrija i područja proizvodnje unutar područja nacionalne ekonomije, iako ovdje srodni dijelovi naravno nisu povezani mehaničkim sredstvima. Njihove povezanosti i razne mogućnosti morale bi biti izrađene u misli, ali princip te misli, naime srazmjerno određivanje vremena u skladu s jedinstvom mjerenja kretanja radnika i mašinerije, savršeno je jasan i jednostavan, u stvari dovoljno takav da bi ga lako mogla shvatiti mnogo osporavana Lenjinova čistačica. Pored toga što po obliku zadovoljava princip podruštvljenog rada, ogroman porast produktivnosti koji moderni radni proces povlači za sobom kvalificira ga za ulogu baze socijalističke ekonomije.

---

6) To je kao da njeno jedinstvo mjerenja s radom obdaruje mašineriju ekonomskim smislom. Doista je mnogo prikladnije da se govori o apsorbiranju rada u tehnologiju nego o eliminiranju rada tehnologijom. Automatizirani radni proces još je uvijek radni proces; samo što u tom svojstvu on zauzima specifično mjesto u društvenom procesu proizvodnje.

Elementi socijalističke ekonomije razvili su se u krilu kapitalizma, premda u posve otuđenom i neprepoznatljivom obliku moderne pogonske ekonomije i shvaćeni pomoću »naučnog upravljanja«, koje služi monopolskom kapitalu kao jedno od njegovih najmoćnijih oruđa za potčinjavanje radnika pod svoju vlast. U zemlji snažno razvijenog monopolskog kapitalizma kao u SAD može se jasno vidjeti kako je njen logički model kao potencijalne socijalističke ekonomije' umjetno i svojevoljno isječkan u krpež privatnih korporacija i njihovih nasumce stvorenih država, od kojih je svaka suparnik drugima unutar logičke košulje tržišnih odnosa, u kojoj se više ne može uklopiti nijedna od njih. Oni upotpunjuju svoju proizvodnju za tržište proizvodnjom ne-tržišnih roba, većinom oružja, da bi nekako poravnali najveće diskrepancije između pogonske i tržišne ekonomije. Sada ta dopunska bujica proizvodnje iznosi između 9 i 10 posto od BNP, ali njena važnost daleko nadmašuje svoj brojčani odnos jer ona omogućuje monopolistima da izbjegnu nesrazmjerno teške gubitke koji bi inače nastali nedovoljnim iskorištenjem pogona. »Zakon tendencijskog pada profitne stope« (Marx) još uvijek djeluje, pogoršan rastućim ekonomskim protivurječnostima i neodoljivim pritiskom za povišicom plaća koji je organizaciona snaga podruštvljenog rada u stanju da vrši. Otud stalno rastući pritisak američkog kapitala i vojne snage izvan SAD, pljačkanje materijalnih izvora Trećeg svijeta, eksploatacija njegovih siromašnih masa, prodiranje u druge kapitalističke zemlje i sve u svemu izgrađivanje jedne imperijalističke snage koja je uplela u svoje mreže čitav nesocijalistički svijet. Korijen te moći je nesigurno i sve protivurječnije stanje američke domaće baze. U Trećem svijetu perspektiva rastuće pauperizacije traje dalje, a isto tako i njene revolucionarne implikacije.

Ali pridimo presudnom pitanju: Kako se može pogonska ekonomija monopolskog kapitala obrnuti u svoju suprotnost, socijalističku ekonomiju? Odgovor je da radni princip podruštvljenog rada pruža sjajan primjer dijalektike. Njegova formula, jedinstvo mjerenja pokreta radnika i mašinerije ostavlja prostor za potpuno potčinjavanje rada tehnici u kapitalizmu, a isto tako za kontrolu rada nad tehnikom u socijalizmu.

Sudeći prema njegovim individualnim operacijama unutar podruštvljenog radnog procesa radnik nije nikad bio toliko nemoćan ni anonimne snage kapitala ustremljene protiv njega nikad toliko nadmoćno uništavajuće kao u sadašnjoj dobi monopolskog kapitala. Jer njegove su operacije, njegov doprinos druš-

---

7) U poslijeratnim štrajkovima taj model se tu i tamo manifestirao, kao kad je jedan štrajk radnika u čeličanama doveo do obustave rada u automobiskoj industriji u Detroitu na jednoj strani, a u pensilvanskim ugljenokopima na drugoj. Ali prema prihvaćenoj kapitalističkoj izmišljotini ugljenokopi su ipak prodali svoju proizvodnju a automobilska industrija se snabdjela na slobodnom tržištu.

tvenom procesu, potkresane na fragmente jednog posla, na djeliće jednog fragmenta, sve do beznačajnih sitnica kod određivanja vremena. Produktivnost njegovog rada, međutim, porasla je do neizmjerljivog umnoška od onog kolika je ona bila kad su zanatlije u srednjem vijeku vršili čitav svoj posao sami u radionicama s jednim čovjekom. Ali produktivnost nije njegova ako se izrazi njegovim individualnim radom, a ako se njegove individualne operacije uzmu kao mjerilo prosuđivanja, produktivnost je produktivnost kapitala u čijoj službi on radi.

Stanje, međutim, izgleda drugačije, ako se o njemu sudi kao o funkcionalnoj cjelini podruštvljenog rada koji izvršava kontinuiran tok danog proizvodnog procesa, kao da ga vrši Jedna radna snaga koja djeluje s tijelom i mozgom stotina individualnih radnika koji je sačinjavaju. U tim uslovima odnos je obrnut od prethodnog. Jer sada se ljudski rad služi tehnikom radi produktivnosti koju može izvući iz nje. Produktivnost je postala ono što ona doista jest, produktivnost podruštvljenog rada radnika koji se koriste kapitalom što im je na raspolaganju — kad bi samo bio njihov!

Podruštvljeni rad kao bit pogonske ekonomije pati od svog posebnog fetišizma upravo kao i roba, osnova tržišne ekonomije (i na suvremeni duh oboje djeluje povezano). Taj fetišizam, ili bar bitni njegov dio, jest prema našem mišljenju menadžerstvo. Time mi ne ukazujemo samo na njegovu posebnu vrstu Jamesa Burnhama, već općenitije na svuda prisutnu predstavu da moderna industrijska postrojenja, ili zapravo velika postrojenja bilo koje vrste, ne mogu raditi bez svoje hijerarhije menadžera koji kontroliraju svaki detalj proizvodnje i organizacije, a napose, naravno, radnika. Šta je baza tog ukorijenjenog uvjerenja? Baza je to da su pod kapitalizmom radnici prikovani za status individualne radne snage, i ako se pođe odatle ideje koje smo nazvali menadžerstvom doista su neosporne. Ali razlog nije taj što bi »nauka« o upravljanju bila iznad shvaćanja radnikâ. Naprotiv, nema boljeg mjesta s koga se može shvatiti ta »nauka« od radnog mjesta radnika. U stvari, menadžeri ne mogu čak ni početi razvijati svoju »nauku« prije nego što od radnika pomoću analize vremena i posla izvuku bazičnu informaciju koja je podloga svega. A sve na čemu radi ta »nauka« sastoji se u tome kako učiniti da individualni radnici rade uspješno kao snage podruštvljenog rada. Ali kako je svaka od tih snaga prikovana za sub-standard svog individualnog statusa, funkcije i uslovi njihovog vlastitog podruštvljenog rada postaju predmet-priroda izvan njih, koje treba da studiraju, razrađuju i njima nametnu posebni činioci. Ne radi se o tome da se negira očevidna istina da proizvodna mašinerja (u najširem smislu riječi) zahtijeva mnogo tehničkog znanja, ne samo nauku potrebnu za konstruiranje i izradu strojeva, već znanja o njihovom funkcioniranju kao mehaničkih i čak automatskih radnih snaga. Međutim, njihovu poziciju moći menadžerima ne daje uloga

njihove »nauke«. Štaviše, to tehničko znanje u pogledu funkcija mašinerije i organizacione zapletenosti modernog radnog procesa trebalo bi da bude znanje radnikâ a ne nikog drugog. U potvrdu tog mišljenja vrijedno se vratiti na početak i navesti iscrpno F. W. Taylora.

U uvodu u svoju raspravu o »The Art of Cutting Metals« on potanko navodi šta ga je pokrenulo na cijeli tok njegovih istraživanja:

»U jesen 1880. mehaničari u malenoj tvornici strojeva tvrtke Midvale Steel Company, Philadelphia, od kojih je većina u akordu izrađivala na strojevima obruč za kotače lokomotiva, osovine vagona i razne izlivke, udružili su se da izrađuju samo izvjestan broj komada dnevno od svake vrste posla. Pisac, koji je bio novoimenovani poslovođa radionice, opazio je da su ljudi mogli u svim slučajevima napraviti mnogo više posla dnevno nego što su postizali. On je, međutim, otkrio da su njegovi napori da pridobije ljude da povećaju svoju proizvodnju sputani činjenicom da je njegovo znanje o tome kojom bi se kombinacijom dubine reza, dodavanja i brzine reza u svakom pojedinom slučaju posao izvršio u najkraćem vremenu bilo mnogo manje tačno nego znanje mehaničara koji su se udružili protiv njega. Njegovo uvjerenje da ljudi nisu izradili ni polovinu onoga što bi trebali da izrađuju, bilo je, međutim, tako snažno da je dobio od uprave dozvolu da načini seriju pokusa radi istraživanja zakona rezanja metala u cilju da se dobije znanje bar jednako onom udruženih mehaničara koji su bili pod njim. On je očekivao da ti pokusi neće trajati duže nego šest mjeseci.« (§7.) — Mi, naravno, znamo da su mu njegova istraživanja umjesto šest mjeseci uzela 26 godina.

»Proučavanje preporuka danih u ovoj raspravi ilustrirat će činjenicu da mi predlažemo da se sve važne odluke i planiranje koje životno pogađaju proizvodnju radionice uzmu iz ruku radnika i da se centraliziraju kod nekoliko ljudi, od kojih je svaki specijalno uvježban u umijeću da donosi takve odluke i da nadzire da se one izvršavaju, pri čem svaki čovjek ima svoju vlastitu funkciju u kojoj je on glavni, i ne miješa se u funkcije drugih ljudi.« (§124) — Odatle nazivi »funkcionalno poslovodstvo« i »upravljanje zadatkom«, koje je Taylor odabrao za shemu koju je zastupao.

Dok su njegovi pokusi rezultirali u mnogim vrijednim otkrićima (u pogledu tehnike alatnih strojeva i alatnog čelika itd.) »mi smatramo da je od daleko najveće vrijednosti onaj dio naših pokusa i našeg rada na matematici koji je rezultirao u razvitku logaritmara koji omogućuje upraviteljima radionica da utvrde dnevni zadatak s određenim fondom vremena za svakog radnika koji rukuje jednim alatnim strojem, i da plate ljudima premiju za brz rad« (§51), i dalje: »Korist od tih logaritmara je daleko veća nego od svih drugih poboljšanja zajedno, jer oni ispunjavaju originalnu svrhu u koju su 1880. bili započeti pokusi, tj. da

se kontrola tvornice strojeva uzme iz ruku mnogih radnika i kompletno preda u ruke uprave, i tako 'pravilo palca' (praktično iskustvo) zamijeni naučnim upravljanjem.« (§52).

Pri kraju svoje rasprave on naglašava da »nije potcijenio teškoće rada s logaritmarom ni otpor prema njemu. On bi, ipak, htio da doda da on smatra da je normiranje od tako velikog značaja, kako za radnike, jer podiže njihove plaće i čini štrajkove i radničke nemire nepotrebnim (! — ASR), tako i za tvorničare, jer povećava i pojeftinjuje proizvodnju«, da je on ostatak svojih dana posvetio daljnjem pomaganju provođenja u praksu svoje koncepcije upravljanja. (§1197)

U svojoj knjizi o »Shop Management« dodao je još jednu tačku, da njegov sistem ima za cilj da uvede oštro razgraničenu i novu podjelu umnog i tjelesnog rada u tvornicama. Ona je osnovana na tačnom izučavanju vremena i pokreta posla svakog radnika odvojena za sebe (! — ASR) i prenosi sav umni dio zadatka na rukovodeće osoblje koje izrađuje precizno detaljne radne naloge što ih radnici ima da sprovode propisanom brzinom, a ovu je uskoro u daljnjoj evoluciji sheme mehanički nametala prenosna traka tempom koji ne postavljaju radnici, već uprava.

Dobro je poznato da je otpor »tejlorizmu« bio mnogo žešći nego što je to sam Taylor predviđao i da je mogao biti sproveden u život samo uz modifikacije koje su pokvarile neke od njegovih zamišljenih ljepota. Ipak, metode koje su sada na snazi u praktički svima modernim industrijskim pogonima na čitavom svijetu, a također u moderniziranoj i mehaniziranoj poljoprivredi, vode direktno ili indirektno svoje porijeklo od Taylorove pionirske sheme, i premda su sada knjižare pune literature o »naučnom upravljanju«, još uvijek se isplati radi upoznavanja principa vratiti se izvoru.

Ne treba ni reći, da uza sve svoje uporne pokušaje[8] g. Taylor nije nipošto imao namjeru da izazove razvoj koji bi vodio do potpunog podruštvljenja rada jednom promjenom u radnom procesu proizvodnje takve vrste[9] da bi ona, slijepom i neodoljivom nužnošću, prouzrokovala konačan slom kapitalističkog načina proizvodnje. Taj slom, čijoj poodmakloj fazi upravo prisustvujemo, direktan je rezultat protivurječnosti, koju su predskazali Marx i Engels, između sve više društvenog karaktera proizvodnje i privatnog karaktera kapitalističkog prisvajanja. Dija-

8) »... a pisac ove rasprave ima možda svojstvo da istraje čvršće u svojim pokusima nego bilo koji drugi«, tako glasi Taylorova samohvala.

9) U suglasnosti s vrlo korisnom strukturalnom analizom koju je dao Etienne Balibar (»Sur les concepts fondamentaux du matérialisme historique«, u svesku II knjige Louis Althusser, »Lire le Capital«, François Maspéro, 1965. i 1967) želim da naglasim da se promjena tiče odnosa između rada i stroja najprije samo u »odnosu stvarnog prisvajanja« (relation d'appropriation réelle) ali ona zahtijeva da za njom slijedi i promjena u »odnosu vlasništva« (relation de propriété).

lektika te protivurječnosti može se vidjeti na djelu. Sam po sebi taj slom ne rješava problem humanosti. Naprotiv, ako mu se dopusti da ide svojim tokom on samo može da dovede preko anarhije nasilja do katastrofe razaranja. Vladavina monopolskog kapitala mora se oboriti i kapitalizam maknuti s puta jer tek tada karikatura podruštvljenog rada koju smo nazvali »pogonskom ekonomijom« može da uzme svoj pravi oblik socijalističke ekonomije u kojoj ona postaje osnova socijalističkog načina proizvodnje.

Podruštvljeni rad može postići svoj vlastiti identitet samo ako radnici ponovo prisvoje umne funkcije koje je kapitalističko upravljanje otuđilo od njih. To se može postići samo tako da radnici u procesima nacionalne proizvodnje djeluju kao revolucionarna klasa na svjesnoj realizaciji implikacija svog statusa kao podruštvljenog rada. Međutim, efektivna radnička apsorpcija direktorske vladavine i odgovarajuća promjena njihovog statusa u stvari je isto što i formiranje socijalističkog čovjeka. To se može postići samo s pomoću istrajnog socijalističkog odgoja, praktičnog i teorijskog, pod vodstvom i kao vitalni dio proleterske diktature koju je uspostavila revolucionarna partija.

U godinama poslije velike oktobarske revolucije i pobjedonosnog završetka građanskog rata i intervencionističkih ratova poplava socijalističke inicijative i mišljenja prodirala je u svaku tvornicu i polje aktivnosti u Sovjetskom Savezu i iskristalizirala se u takvim metodama kao što su »komunistički subotnici«, socijalističko takmičenje, stahanovstvo itd. itd.[10] Taj socijalistički napredak bio je zaslužan za ostvareni zapanjujući ekonomski napredak bez kojega se Sovjetski Savez ne bi bio mogao uhvatiti u koštac s približavajućim se fašističkim napadom i pobijediti ga. Taj razvoj socijalizma u sovjetskoj proizvodnji bio je, međutim, uglavnom prepušten spontanosti zainteresiranih ljudi, a to zajedno s pretjeranim pritiskom neimaštine i rukovodstva može pomoći da se objasni zašto, čak prije nego što je nadošao val revizionizma u 1956, početne nade socijalizma nisu sazrele. Sudeći prema studijama kao što je D. Granick, »The Management of the Industrial Firm in the USSR« (Col. Un. Press, USA, 1954) socijalističko upravljanje, izgleda, nije bilo uspješno postavljeno, a ima znakova koji ukazuju na to da se administrativno upravljanje radnicima od tada opet rasplamsalo. Administrativno upravljanje je koncentrirano na mjesta proizvodnje, ali nije nipošto ograničeno na njih; borba protiv njega ili za njega, uspjesi ili promašaji pri osiguranju temelja

10) Vidi nadahnuti prikaz te faze koji je dao Andrew Rothstein u svom djelu »Man and Plan in the Soviet Union«.

socijalističke ekonomije moraju djelovati na sav materijalni i ideološki život jedne zemlje i naći svoj najznačajniji izraz u društvenoj klasnoj strukturi.

Ti znaci regresije obilježavaju tačno opasnosti koje je kulturna revolucija predvođena kineskom komunističkom partijom nakanila otkloniti. Tu su socijalističko mišljenje i socijalistička praksa pod Mao-Ce-Tungovim rukovođenjem postali svjestan cilj odgoja ne samo kadrova, već masa. I tom odgoju je dan uglavnom oblik samoodgoja masa kritičkim izazovom svakom autoritetu koji polaže pravo da njima upravlja. U Kini ljude koji upravljaju čini se da priznaju za ono što jesu: predstavnici društvenih funkcija koje im daju moć nad ljudima od kojih su funkcije otuđene. Pojedinci postaju socijalisti u procesu u kome oni kolektivno uče da preuzmu te funkcije sami i da ih preoblikuju. Što je širi niz funkcija, to teži postaje taj proces. Ali kako se oni uzastopce savladavaju, u jednom valu kulturne revolucije za drugim, ti procesi postaju stepenice koje vode u komunizam.

Bilo je rečeno gore da se elementi socijalističke ekonomije razvijaju u krilu kapitalizma — samo elementi, naravno ne socijalistička ekonomija sama. Ne može se očekivati da će socijalistički način proizvodnje dobiti oblik slijepim i anonimnim procesima kao što je to bio slučaj sa svim prethodnim načinima proizvodnje u historiji. Sa socijalističkom revolucijom mi napuštamo svijet »ljudske prethistorije« u marksističkom smislu. Socijalizam se može izgraditi samo svjesnom akcijom poduzetom s punim poznavanjem djelovanja historije u doba podruštvljenog rada. Dok marksizam ima ogromnu vrijednost za razumijevanje prošlosti, on prima na sebe neusporedivo veću odgovornost za izgradnju socijalizma i komunizma. Na primjer, jedna od bitnih promjena u proizvodnim odnosima, koja proistječe iz toga što su proizvodne snage pohranjene u podruštvljenom radu jest ta da ritam po kom se odvija jedan proizvodni proces postavlja direktnu mjeru za tehniku koju on zahtijeva u svakom detalju. U kapitalizmu ne postoji zajednički član između tehnike i ekonomije; tehnika se razvija u potpunoj sljepoći za ekonomske efekte njene primjene. Ali pod vladavinom principa jedinstva mjerenja pokreta rada i mašinerije pukotina između nauke i ekonomije, ili između prirode i društva, ako se bude pravilno postupalo, imat će tendenciju da se zatvori.

Važno je, ipak, da se shvati, da se institucija plaćenog rada (zarađivanje individualnog prihoda, i različitog individualnog prihoda), koja je starija od kapitalizma i koja će preživjeti kroz čitav vijek socijalizma, bori protiv punog ostvarenja statusa podruštvljenog rada. To znači da, osim ako se naporima kulturne revolucije ne postigne pozitivna pobjeda socijalizma, ostaje negativni status klasne podjele, ove ili one vrste, antagonistički ili ne-antagonistički. Nikakva kulturna revolucija, a napo-

se ne jedna prerana, ne može osigurati konačnu pobjedu socijalizma dok ne postane moguće potpuno eliminiranje najamnog rada i uspostavljanje komunizma.

Preveo B. P.

UČESNICI KORČULANSKE LJETNE ŠKOLE SVJETSKOJ JAVNOSTI

Marksistički filozofi i sociolozi iz cijelog svijeta okupljeni u Jugoslaviji, na zasjedanju Korčulanske ljetne škole, upravo su saznali sa bolnim uzbuđenjem, za ničim neopravdivu okupaciju Čehoslovačke, uprkos protivljenju naroda Čehoslovačke, njihove zakonite vlade i njihove komunističke partije, od strane oružanih snaga Sovjetskog Saveza, Istočne Njemačke, Poljske, Mađarske i Bugarske.

Nikakav incident, nikakva »provokacija« nisu se mogli navesti kao opravdanje za tu oružanu agresiju.

Ovaj nezakoniti akt sovjetske vlade i Komunističke partije Sovjetskog Saveza nanosi strahovit udarac svim snagama svjetskog socijalizma, kao i politici mira i miroljubive koegzistencije. On će otežati prestanak američke agresije u Vijetnamu i služit će kao izgovor za druge agresije.

Budućnost svjetskog socijalističkog pokreta zahtijeva da se najenergičnije razotkrije antisocijalistički i antidemokratski karakter ove vojne okupacije. »Politika sile« nema nikakve veze s obranom sigurnosti socijalističkih zemalja.

Upućujemo svečani apel

— prije svega javnom mnijenju Sovjetskog Saveza i drugih zemalja članica Varšavskog pakta koje su sudjelovale u agresiji, njihovim intelektualcima i njihovim radničkim borcima, da traže od svojih vlada hitno povlačenje trupa koje su izvršile invaziju Čehoslovačke i povratak na svoje dužnosti legitimnog socijalističkog rukovodstva te zemlje na čelu s Aleksandrom Dubčekom, koje uživa jednodušnu podršku naroda Čehoslovačke.

— također svim snagama, organiziranim i neorganiziranim, svjetskog socijalističkog pokreta. Treba da sovjetska vlada i rukovodstvo Komunističke partije Sovjetskog saveza znaju da oni, ukoliko odmah ne narede povlačenje svojih trupa, preuzimaju odgovornost za svoje izoliranje od ostatka svjetskog socijalističkog pokreta, koji nikad neće prihvatiti takvu politiku.

Izražavamo svoju punu solidarnost s narodima Čehoslovačke, s progresivnim i socijalističkim snagama te zemlje i s Komunis-

tičkom partijom Čehoslovačke koji su poveli sjajnu borbu za ostvarenje autentičnog socijalizma.

Izjavljujemo da smo spremni poduzeti, i apelirati da se poduzmu, sve potrebne inicijative za punu podršku narodima Čehoslovačke u njihovoj borbi za socijalizam zasnovan na slobodi i odgovornosti sviju.

U Korčuli, 21. VIII 1968. ujutro

Ernst Bloch (Tübingen), Herbert Marcuse (La Jolla), Serge-Mallet (Paris), Kai Nielsen (New York), Alfred Sohn-Rethel (Birmingham), Arnold Künzli (Basel), Lucien Goldmann (Paris), Zador Tordai (Budapest), Maria Markus (Budapest), Alexandre Tolstoi (Paris), Tom Bottomore (Brighton), Vilmos Sos (Budapest), Agnes Heller (Budapest), György Markus (Budapest), Kenneth A. Megill (Gainesville), Jean-Jacques Vincensini (Nantes), Petar Vujičin (Beograd), Elizabeth Nielsen (New York), J. H. Dubbink (Leiden), Milan Kangrga (Zagreb), Kostas Axelos (Paris), Milivoj Tatić (Beograd), Boro Gojković (Sarajevo), M. Miljanović (Sarajevo), Jasminka Gojković (Beograd), Aleksa Buha (Sarajevo), Ivanka Carin (Beograd), Nicolae Bellu (Bucuresti), Eugen Fink (Freiburg), Iring Fetscher (Frankfurt), Traly Strong (Harvard), Rajko Grlić (Zagreb), Dobrila Dimović (Beograd), Heinz Lubasz (Brandeis), Irma Reblitz (Köln), Reid v. Nussbaum (Frankfurt), Božidar Debenjak (Ljubljana), Dimitrij Rupel (Ljubljana), Matjaž Maček (Ljubljana), Claudette Kennedy (Paris), Rudolf Rizman (Ljubljana), Sonja Liht (Beograd), Smiljana Đurović (Beograd), Vojin Milić (Beograd), David Riddell (Glasgow), Ernst Alt (Köln), Andrej Kirn (Ljubljana), Margaret Coulson (Glasgow), Michael Landmann (Berlin). Aleksandar Goldman (Beograd), Žarko Benković (Rijeka), Karl-Heinz Halner (Köln), Veselin Golubović (Zagreb), Darja Mladineo (Beograd), D. Gajić (Beograd), Rajko Bon (Beograd), Kurt H. Wolff (Brandeis), Branko Bošnjak (Zagreb), Snežana Ljubojević (Beograd), Karmen Božić (Zagreb), Sveta Lukić (Beograd), Mladen Čaldarović (Zagreb), Ljubomir Đorđević (Beograd), Mitar Miljanović (Sarajevo), Blanka Jurčević (Zagreb), Vanja Krivec (Beograd), Ljubica Uvodić (Zagreb), Jasenka Kodrnja (Zagreb), Krešimir Ćićak (Zagreb), Jürgen Habermas (Frankfurt), Jenny Hargreaves (London), Ossip K. Flechtheim (Berlin), Marin Marić (Zagreb), Melanie Anderson (Ireland), Berit Morland (Trondheim), Serge Jonas (Paris), Norman Birnbaum (New York), Kjel Spigseth (Trondheim), Christa Dove (New Haven), Mirko Leich (Zagreb), Ivica Bodnaruk (Sarajevo), Mihailo Marković (Beograd), Mihailo Đurić (Beograd), Svetozar Stojanović (Beograd), Russell Friedman (London), Ante Aljinović (Split), Pavao Dulčić (Split), Triva Inđić (Beograd), Ljuba Stojić (Beograd), Ružica Rosandić (Beograd), James Kennedy (jeune communiste britanique), Martin Sohn-Rethel (Birmingham), Zdravko Kučinar (Beograd), Staniša Novaković (Beograd), Kenley R. Dove (New Haven), Ann Sohn-Rethel (Birming-

ham), John Kennedy (London), Božidar Jakšić (Sarajevo), Milan Živković (Beograd), Miroslav Jilek (Zagreb), Slobodan Šnajder (Zagreb), Nikola Dugandžija (Slavonska Požega), Predrag Matvejević (Zagreb), Nadine Depiesse (Bruxelles), Lucian Lukšić (Zagreb), Branko Despot (Zagreb), Mitja Rotovnik (Ljubljana), Rolf Schmidt (Berlin), Gorki Žuvela (Zagreb), Gajo Petrović (Zagreb), Ante Rumora (Zagreb), Svetozar Petrović (Zagreb), Miroslav Vaupotić (Zagreb), Veljko Cvjetičanin (Zagreb), Geoffrey Damton (London), M. Mirić (Zagreb), Ivan Kuvačić (Zagreb), Veljko Korać (Beograd), Svetlana Vidaković (Beograd), Rudi Supek (Zagreb), Danko Grlić (Zagreb), Ljubomir Tadić (Beograd).

TELEGRAM UČESNIKA KORČULANSKE LJETNE ŠKOLE DRUGU TITU

Drugu Josipu Brozu Titu

Predsjedniku Socijalističke Federativne Republike Jugoslavije i Predsjedniku Saveza komunista Jugoslavije

Učesnici međunarodne filozofsko-sociološke škole u Korčuli doznali su sa zaprepašćenjem da su trupe pet članica Varšavskog pakta okupirale Socijalističku Republiku Čehoslovačku. U ovom trenutku misli i osjećanja svih učesnika ovoga skupa su na strani naroda Čehoslovačke, koji je dao mnogo upečatljivih dokaza da se bori za socijalizam i koji nije zaslužio takvu sudbinu. Uvjereni, druže Predsjedniče, da ćete svojim velikim međunarodnim ugledom i uz jedinstvenu podršku svih naših naroda, kao i čitave progresivne svjetske javnosti učiniti sve što je moguće za interese socijalističke Čehoslovačke i njene nezavisnosti, mi Vam upućujemo naše drugarske pozdrave.

Korčula, 21. VIII 1968.

Učesnici Korčulanske ljetne škole

RUSSELLOVA NAJAVA MEĐUNARODNE KONFERENCIJE O ČEHOSLOVAČKOJ

Sazvao sam međunarodnu konferenciju o Čehoslovačkoj koja treba da se održi u Stockholmu 1. i 2. februara 1969*.Na njoj će sudjelovati ljudi s ljevice, uglavnom iz Evrope i Sjeverne Amerike, koji se suprotstavljaju sovjetskoj invaziji i okupaciji i koji žele da brane narode Čehoslovačke i njihovo pravo da stvore svoj vlastiti oblik socijalističke demokracije.

Sazivajući tu konferenciju i šaljući pozive za nju bio sam svjestan odgovornosti zapadnih socijalista i napose onih u Zapadnoj Evropi, da pozitivno reagiraju na događaje prošle godine. Širok neuspjeh da se to napravi čini ovu konferenciju neophodnom. Konferencija će izbjeći konfuziju i hipokriziju mnogih na Zapadu koji podržavaju narode Čehoslovačke jer pretpostavljaju da su ovi koračali ne prema nekom obliku socijalističke demokracije, nego prema kapitalističkoj »slobodi«. Učesnici će se pozabaviti događajima u Čehoslovačkoj i prije i poslije okupacije, sovjetskim izgovorima za invaziju i njenim posljedicama kao i neposrednom opasnošću s kojom su suočeni i čehoslovački narod i svjetski socijalistički pokret. Ona će, na primjer, ispitati okrutnu upotrebu antisemitizma u kontekstu današnjeg staljinizma, koji je takva ljaga u bilanci Sovjetskog Saveza. Šire, učesnici će ispitati implikacije sovjetske invazije i za istočnoevropljane i za sve one na svim kontinentima koji se suprotstavljaju imperijalizmu. U toku cijelog rada naglasak će biti na analizi nezavisnoj i od hladnoratovskih pretpostavki i od sovjetskih mitova.

---

*U novembru 1968. Bertrand Russell obratio se izvjesnom broju naučnih i javnih radnika komunista i socijalista s prijedlogom da se organizira međunarodna konferencija o Čehoslovačkoj. Kako je taj prijedlog naišao na pozitivan odaziv Russell je za početak februara 1969. sazvao u Stockholmu Pripremnu konferenciju, sa zadatkom da pripremi širu konferenciju koja bi se održala u maju 1969. u Londonu. Tekst što ga ovdje donosimo predstavlja Russellovu najavu Stockholmske konferencije ,objavljenu 24. januara 1969. (Red.)

Pripremni rad za konferenciju poduzela je Mirovna fondacija Bertranda Russella, pod čijom će se zaštitom održati konferencija. Ona će prokrčiti put za širu konferenciju koje će se održati u Londonu početkom maja.

Bertrand Russell

IZJAVA RUSSELLOVE KONFERENCIJE O ČEHOSLOVAČKOJ

Stockholm, 1. i 2. februara

Dominantnu crtu svjetske situacije danas predstavlja podložnost većine čovječanstva bijedi, eksploataciji i opresiji.* Ovi uvjeti bitno su rezultat jednog specifičnog sistema, sistema imperijalizma. Dužnost je socijalista i komunista u cijelom svijetu da se bore protiv tog sistema. Vidjeli smo da prva zemlja koja je zbacila kapitalizam, SSSR, ne pridonosi toj borbi onako kako bi prirodno trebala da čini.

Za socijaliste i komuniste koji su duboko angažirani u borbi za oslobođenje svih radnika, invazija i okupacija Čehoslovačke, zemlje koja gradi socijalizam, od strane jedne velike sile koja i sama tvrdi da je socijalistička, predstavlja zaista vrlo ozbiljan udarac osnovnim političkim vrijednostima anti-kapitalističke i anti-imperijalističke borbe.

1. Invazija Čehoslovačke nije bila nepredvidljiva slučajnost nego logička konsekvencija jedne autoritarne i dogmatičke koncepcije o tome kako bi trebalo graditi socijalizam.

2. Za sovjetske rukovodioce izgradnja socijalizma može biti uspješna samo ako se bitno ravna prema modelu koji je razvio i nametnuo Staljin. Ako se izuzme nekoliko formalnih modifikacija, taj se model još uvijek smatra jedinim valjanim.

3. Premda nisu osporili ni vodeću ulogu komunističke partije ni svoje vlastite obaveze prema Varšavskom paktu i Co-

*) Preliminarna konferencija o Čehoslovačkoj što ju je sazvao B. Russell održana je u Stockholmu 1. i 2. februara 1969. Sudjelovali su: John Berger, Stephen Bodington, Anya Bostok, Ken Coates, Lawrence Daly, Oldrich Dubina, Tore Linne Eriksen, Christopher Farley, Victor Fay Lucien Goldmann, Daniel Guerin, Bo Hammar, Crister Hogstedt, Lubomir Holocek, C.L.R. James, Magnus Kjartansson, Peter Limqueco,Emanuel Litvinoff, Serge Mallet, Pierre Mania, Mike McCabe, Joan Mellen, Josef Poksefl, Ralph Schoenman, Goran Therborn, Jean-Marie Vincent i Jose Yglesias. Pisane referate poslali su također Vladimir Benko i Ernst Mandel. Na kraju konferencije jednoglasno je prihvaćena izjava koju ovdje objavljujemo.

meconu, praški rukovodioci izložili su se agresiji zato što su učinili kraj monolitnoj partijskoj vladavini i zato što su dopustili da se politička debata koja je bila počela unutar partije vodi i na javnom poprištu. Ova je intervencija u flagrantnoj protivurječnosti s pravom naroda na samoodređenje i s poštovanjem prema njihovom suverenitetu koji u principu priznaje SSSR kao i razna međunarodna komunistička tijela.

4. Cenzura je morala biti ponovno nametnuta, jer je, po sovjetskom mišljenju, kontrola javnog mišljenja neophodna za izgradnju socijalizma. Drugim riječima, svaka opozicija, kritika i odvojeno mišljenje treba da budu ugušeni.

5. SSSR koji održava strogu cenzuru kod kuće ne može tolerirati da se njegov model socijalizma dovodi u pitanje unutar njegove utjecajne sfere. Kada bi to tolerirao, riskirao bi da se postojeći model socijalizma ospori unutar samog SSSR-a.

6. Invazija Čehoslovačke, koja je otežala borbu protiv imperijalizma U.S.A. nije bila izazvana samo borbom za nezavisnost jednog naroda pod sovjetskom dominacijom, nego spontanim rađanjem originalnih oblika neposredne demokracije koji su vodili jačanju socijalizma i samoupravljanja u Čehoslovačkoj.

7. Svrha je naše akcije da se mobilizira socijalističko i komunističko javno mnijenje u obranu čehoslovačkih nezavisnih inicijativa prema socijalizmu, ne identificirajući se sa svim teorijama iznijetim unutar radničkog pokreta u Čehoslovačkoj.

8. Našom akcijom moramo nastojati da pokažemo da će sovjetska intervencija biti sve više kritizirana i da će zato Sovjetski Savez biti sve više izoliran. Moramo također uvjeriti narode Sovjetskog Saveza da osuda akcije njihovih vođa od strane mnogih stranih komunista i od nekih hrabrih sovjetskih građana nije diktirana neprijateljstvom prema Sovjetskom Savezu ni prema socijalizmu, nego neprijateljstvom prema konzervativnoj politici štetnoj za interese i ciljeve socijalizma.

9. Borba za socijalizam u kapitalističkim zemljama ugrožena je zato što je sadašnji vladajući model socijalizma birokratski i autoritaran. S druge strane, slabost radničkog pokreta u kapitalističkim zemljama u borbi protiv imperijalizma usporava borbu protiv birokracije i autoritarnosti u zemljama Istočne Evrope. Ovaj dvostruki aspekt situacije također ozbiljno slabi borbu za nacionalno i socijalno oslobođenje u takozvanom Trećem svijetu.

Nije dovoljno osuditi invaziju Čehoslovačke. Sudjelovati u predstojećoj međunarodnoj Moskovskoj konferenciji komunističkih partija znači prihvatiti *fait accompli* i, direktno, složiti se sa sovjetskom politikom.

Smatrati pozitivnom činjenicom sporazume koji su silom nametnuti praškim rukovodiocima u Moskvi prošlog augusta znači ohrabrivati tendenciju prema očitoj kapitulaciji u Čeho-

slovačkoj i potpomagati neostaljinizam unutar međunarodnog komunističkog pokreta.

Iz tih razloga, Preliminarna konferencija

POZIVA komunističke partije i sve komuniste da ne sudjeluju u svjetskoj konferenciji koja treba da se održi u Moskvi, osim ako se strane trupe prije povuku iz Čehoslovačke.

Ako se taj uvjet ne ispuni, Preliminarna konferencija APELIRA na komunističke partije i na sve komuniste da bojkotiraju moskovsku konferenciju ali da sudjeluju u londonskom skupu Mirovne fondacije Bertranda Russella koji će se održati od 2. do 5. maja.

U isto vrijeme Preliminarna konferencija POZIVA sve socijalističke partije, sve prave socijaliste, sindikate i druge organizacije radničke klase koje su prihvatile jasno anti-imperijalističke pozicije da sudjeluju u londonskom sastanku.

Ova konferencija zahtijeva da se odmah oslobode svi oni koji su uhapšeni ili prognani nakon njihovog protesta protiv sovjetske okupacije Čehoslovačke.

Preliminarna konferencija uvjerava čehoslovačke radnike i intelektualce u svoju riješenost da im pomogne i pruži aktivnu podršku njihovom otporu stranoj invaziji i svim pokušajima da se ponovo uspostavi birokratski režim u njihovoj zemlji.

MARGINALIJE UZ ČEHOSLOVAČKU I NOVE TENDENCIJE U SOCIJALIZMU

Danko Grlić

Zagreb

Nikad teže nego upravo danas govoriti[1] o temi »Nove tendencije u socijalizmu«. Dakako, ova težina ne leži samo u tragičnim događajima čiji smo svjedoci u posljednje vrijeme, niti samo u tome da je ono novo, ono što se kao stalna i progresivna tendencija donedavna sve više pokazivalo na političkom horizontu, sada grubo prekinuto, pa bi možda — naizgled — bilo bolje, zahvalnije i primjerenije govoriti o starim nego o novim tendencijama u socijalizmu. Teškoća se javlja i u tome da adekvatno odredimo i sam pojam socijalizma, jer se očigledno pod njim podrazumijevaju — osobito u posljednje vrijeme — tako divergentne, u sebi potpuno nespojive stvari, da je postalo gotovo besmisleno govoriti o socijalizmu uopće a da ne kažemo na koji socijalizam pri tome mislimo. Čini se da je također posebna teškoća u tome da o novim tendencijama u socijalizmu govori netko tko je po profesiji filozof. Jer, kad je riječ o takvom problemu, tada izgleda da govorimo o eminentno praktično-političkoj tematici, pa je filozof, koji plovi u svojim apstrakcijama i koji u predodžbi mnogih političara samo dokono spekulira, koji navodno nije nikad razumio dubokoumne zakonomjernosti politike, najmanje pozvan da o toj temi nešto značajnije kaže. Mogli bismo zapravo čitavo predavanje održati o tome koliko i kakvih teškoća ili pseudo-teškoća postoji već u samoj temi i šta bi sve trebalo svladati da joj se uopće približimo. Ličili bismo tada pomalo na onu vrstu filozofa — a njih nije malo, premda su mi uvijek bili strani — koji samo govore o pretpostavkama jedne teme, a da o samoj temi ne kažu ni riječi, koji samo ugađaju i ugađaju instrumente a da od njih nikad ne čujemo muzike.

---

1) Izvadak iz predavanja održanog 27. X na poziv Radio — Berna.

No ipak da razriješimo barem posljednju teškoću o kompetenciji filozofa da govore o politici. Kratko rečeno, mislim da stolar nema jedini pravo govoriti o stolu ili da u najmanju ruku ima koju kritičku riječ izreći i onaj koji će taj stol držati u svojem stanu. A mi se godinama ne samo susrećemo s politikom u svojim zemljama i u svom domu, nego je i dobro osjećamo — koji puta i previše — pa možda stoga imamo i pravo kazati nešto i o toj politici. Konačno, svaka riječ o politici ne mora eo ipso biti politička, kao što i svaka politička riječ nije izgovorena samo o politici. U tom smsilu bilo bi više nego apsurdno popustiti pred stalnim pritiskom onih političara koji se miješaju u sve i sva, daju meritorne ocjene svima, a da istovremeno »svoje« područje smatraju samo za sebe rezerviranim, sakrosanktnim tabuom.

Nastojat ćemo, dakle, što manje govoriti o političkim aspektima s isključivo političkih (a to po Marxu znači i otuđenih, ideologijskih) pozicija, kako bismo mogli ući u korijene, u bit nekih esencijalno novih pojava i tendencija koje se u zadnje vrijeme javljaju u socijalizmu. Pri tom, kako se ne biste preplašiti da ću kao filozof govoriti suviše apstraktno, želim početi s jednom sasvim konkretnom usporedbom, koja čak na prvi pogled nema direktne veze s temom o kojoj govorimo.

Drug Bacilek — čehoslovački ministar narodne sigurnosti, za vrijeme vladavine Novotnog — rekao je, upitan od novinara, živeći kao slobodan građanin prije okupacije Čehoslovačke, o svom udjelu u ranijim smaknućima mnogo nevinih ljudi slijedeće:

»Zastupao sam tezu da je odluka partije najveći zakon. Na zemaljskoj konferenciji 1952. ja sam govorio da o tome tko je kriv i tko nije kriv odlučuje Partija. Na taj način izrazio sam stvarno stanje stvari... Ne bih mogao da snosim čitavu tu gomilu odgovornosti, nemam toliko snage. Uostalom, zašto da uzimam na sebe sve grijehove svijeta neka svaki kusa svoju kašu. O. Gotwaldu se govori da je bio pod pritiskom. Zar ja nisam bio pod pritiskom? Zar ja kao ministar sigurnosti nisam bio pod većim pritiskom... Uostalom, ja sam samo slušao Partiju.«

Adolf Eichmann, izjavio je pred sudom u Jerusalemu 22. travnja 1961: »Za cijelo vrijeme svog života navikao sam na poslušnost. Od najranijeg djetinjstva do 8. maja 1945., na poslušnost koja se u godinama pripadništva SS-u razvila do smrtne, bezuvjetne poslušnosti... Ja sam potpuno i do konca uvijek samo slušao svoju partiju«.

Ova dva citata naveo sam, bez obzira na posvema različite prilike, pa, dakako, i stupanj odgovornosti i veličinu zločina ovih dvaju ljudi, zato jer su u biti ove izjave dane s jedne identične pozicije: »Moja je eventualno odgovornost samo u mom posebnom, individualnom udjelu u zločinima, samo ono što sam samoinicijativno počinio, a ne što sam učinio pod pritiskom ili kao poslušni pripadnik jedne organizacije, jednog aparata, jed-

ne mašine koja je, doduše, mljela i masakrirala ličnosti, ali koja je zapravo mljela i mene samog. Postavlja se, međutim, odmah jedno sasvim jednostavno pitanje: tko stvara tu mašinu, da li možda samo jedan čovjek koji se nalazi na samom vrhu, ili je ona naprosto dana kao proizvod nekih nerazjašnjenih i nespoznatljivih okolnosti, pa mi svi, kako je rekao drug Bacilek, samo izražavamo to stvarno stanje stvari? Ili pak taj aparat omogućuju, stvaraju i učvršćuju upravo ti bezlični ljudi, ti koji samo odražavaju ono što jest, ti koji za sebe ne predstavljaju ništa, te nule, koje, međutim, u zbroju, zajedno odjednom stvaraju i razvijaju mehanizam strahovito moćne, hijerarhijski fiksirane organizacije, apsolutne vlasti, vrhovnog autoriteta za sve odluke. Dobar otac, nježan suprug, čovjek koji ne bi samoinicijativno takorekući zgazio ni mrava postaje odjednom — kao pripadnik organizacije — čovjek koji hladnokrvno, masovno šalje ljude u smrt, bez ikakvog osjećaja krivice. No zar je jedan zločinac manje zločinac ako je poslušni pripadnik jedne gangsterske bande, zar je društvena opasnost manja kod organiziranoog terora nego kod individualnih kriminalnih postupaka pojedinaca? Mislim da upravo u tome, što se još uvijek u našem stoljeću vrlo malo kao ličnosti (Bacilek sam priznaje da nije bio ličnost, da nije imao za to snage) odupiremo tom kotaču, toj organizaciji, tim svetim naredbama odozgo u koje ne smijemo sumnjati i koje nas stoga navodno lišavaju odgovornosti, leže i korijeni jednog monstruoznog, općeg, organiziranog, i institucionaliziranog zločina. Opasnosti koje proizlaze iz mentaliteta smrtne poslušnosti nisu, kao što vidimo, umrle pobjedom nad fašizmom. Boriti se za istinski, humanistički socijalizam — koji je po mom mišljenju imao neke temeljne pretpostavke da bude realiziran baš u Čehoslovačkoj, a postoje, dakako u principu za takav progresivni razvoj, šanse i u nas — boriti se dakle za to, za te nove tendencije u socijalizmu, znači po mom mišljenju boriti se ujedno protiv te atmosfere slijepe pokornosti, protiv lične neodgovornosti ako smo nešto učinili u skupini, u jatu ili po direktivama, znači boriti se za punu odgovornost i rehabilitaciju persone, i stvaranje takvih uvjeta koji čovjeku omogućuju da svoje čine vrši sa sviješću o vlastitoj, ljudskoj, slobodnoj odluci kao autonomna, a ne heteronomna osoba.

U skladu s time i za ove riječi, ne odgovara nitko drugi, ponajmanje moja zemlja ili njeni politički rukovodioci, niti jugoslavenski ili hrvatski filozofi, pa čak niti moji najintimniji prijatelji iz Praxisa, nego jedino i isključivo ja sam. Ovo — usput rečeno — treba na žalost posebno naglašavati, premda je sigurno da za moje riječi ne može odgovarati moja tetka nego ja — jer je, kao što znate, postalo moguće sve proglasiti izrazom kontrarevolucije (pa i ove moje riječi) koju treba ugušiti tenkovskom revolucijom. Ukoliko je to dakle kontrarevolucionarno —

a ako je ono što provode Rusi revolucija onda sam ja doista kontrarevolucionar — tada treba ugušiti samo mene i nikog drugog.

No vratimo se na temu Čehoslovačke, jer kad govorimo o novim tendencijama u socijalizmu ta je tema nezaobilazna. Često se i dobronamjerno tvrdi u obranu Čehoslovačke: Čehoslovačka je mala zemlja, njene su oružane snage u odnosu na velike sile potpuno neznatne, ona nije nikad nikoga ugrožavala — zašto su je dakle — tako se obično izriče ta moralna osuda — pet sila, pet nemoralnih, zlih, pokvarenih sila napale, kad ona nema ni tako odlučujuće strateško značenje, kad je nevina, kad je mogla živjeti u miru i sama rješavati svoje vlastite probleme bez miješanja bilo koga, naći svoj vlastiti specifični put koji dovodi do istog cilja kojem, napokon, teži i pet zemalja okupatora. Nasuprot takvoj, naizgled opravdanoj moralnoj osudi, ja bih rekao da je u biti, u samom korijenu stvari, ta teza duboko neistinita, pa čak i dvolična. Nije naime zapravo tačno, — kako god to nekom izgledalo paradoksalno — da Čehoslovačka, premda mala zemlja, nije nikog ugrožavala. Čitavim svojim ustrojstvom, čitavom svojom upravljenošću, u kojoj su se doista počele buditi istinske socijalističke i humane snage godinama zapretene, time što je tako plauzibilno i zapravo prvi puta radikalno počela svojim primjerom dokazivati da brak između socijalizma i demokracije nije mezalijansa, već da se razvija bez štete za bilo kojeg bračnog partnera, Čehoslovačka je doista *ugrožavala* one zemlje ili bolje i tačnije rukovodioce onih zemalja koji socijalizam i sebi i svom vlastitom narodu predstavljaju kao stalno i uporno kastriranje svih stvaralačkih moći naroda i pojedinaca, kao sivilo vladavine birokratskih sveznadara, kao sistem u kojem policija odlučuje što je ideološki ili filozofski ispravno ili literarno vrijedno, kao kasarnu i permanentno robovanje i trapljenje danas za neku navodnu bolju, svjetliju, slobodniju sutrašnjicu.

Gotovo unisono okupatorske zemlje uporno ponavljaju: kontrarevolucija u Češkoj ugrožavala je revoluciju. Stvari stoje upravo obratno. Istinska, permanentna, humana revolucija ugrožavala je birokratsku kontrarevoluciju koja već godinama caruje u zemljama takozvanog istočnog bloka. Jer mnogošto šta se tamo zbiva u ime revolucije, socijalizma i Marxa, stotine je milja daleko ne samo od Marxa, socijalizma ili bilo kakve revolucije, nego i od svih značajnijih predmarksovskih ideja, demokratskih predsocijalističkih društvenih uređenja ili bilo kakvih ozbiljnijih revolucionarnih vrenja tokom historije. To je stagnacija u hijerarhijski okoštalim i okamenjenim, gotovo feudalnim oblicima vladavine jedne birokratske kaste koja se brani i održava tipično kontrarevolucionarnim sredstvima: terorom policije, lažima, stalnim zabranjivanjem bilo koje smionije i slobodnije riječi, međunarodnim vojnim intervencijama alá »Sveta alijansa«, zatvaranjem očiju vlastitom narodu.

Uostalom, da je čehoslovački primjer nekog doista ugrožavao najbolje se vidi iz same vojne intervencije. Tako poraz Čehoslovačke zapravo najplauzibilnije dokazuje pobjedonosni hod ideja koje je ona inaugurirala. Zar bi sovjetski rukovodioci reskirali da se tako pred čitavim svijetom definitivno kompromitiraju zbog jedne male zemlje da nisu osjetili kako bi češki primjer mogao inicirati pokrete u nizu lagerskih zemalja, pa — za sada u najmanju ruku među inteligencijom — i u njihovoj vlastitoj kući. Paničan strah pred novim doveo je stoga logično do tenkova kao jedinog argumenta protiv humanog demokratskog socijalizma.

Istovremeno, međutim, ne treba zaboraviti da češki procesi nisu u biti mogli biti isuviše srcu prirasli i drugim, desnim pokretima u svijetu. Jer Čehoslovačka je bila sve bjelodaniji primjer ne samo za demokratizaciju već i za to da ta demokratizacija može biti vezana uz istinski *socijalizam*. Tako često upotrebljavana pa i zloupotrebljavana predodžba konzervativnih snaga o tome da je socijalizam jednak totalitarizmu, teroru, uništenju svega individualnog, da je marksizam prema tome ideološka apologija jednog neljudskog stanja, ta predodžba koju je olako obarao i kojoj se uspješno mogao narugati i svaki trećerazredni žurnalista, počela se u najmanju ruku češkim eksperimentom vrlo neugodno ljuljati. Postalo je gotovo nemoguće u isti lonac stavljati i dogmatsko-staljinistički i stvaralačko-humani marksizam. Postalo je plauzibilno da tu više nisu na djelu neke nebitne razlike već dijametralno suprotni stavovi kao što čehoslovački pokušaj nije bio samo neka liberalnija ili čak blaža varijanta moskovskog koncepta, već radikalni prekid s jednom praksom koja je do krajnjih granica izopačila i tako izopačena zatim teško kompromitirala i samu ideju socijalizma. Protiv takvog prekida, koji je izvojevan čak i bez oružja, i to unutar samog socijalističkog lagera protiv tog novog ljudskog angažmana koji je otvarao posvema nove horizonte, budio intelektualne snage, oslobađao mase, razbijao mit o nemogućnosti aktivnog zahvata u političku zbilju, uvodio istinski demokratski dijalog, i sve to ostvarivao u ime jasne socijalističke perspektive, — nije se bilo više tako lako boriti s desnih pozicija. Arhireakcionarne snage u svijetu — treba se sjetiti samo Von Taddena, — stoga i pozdravljaju okupaciju Čehoslovačke. Ali i drugi, oni s takozvane umjerenije desnice, nešto doduše tiše, lukavije, za sebe, da se ne bi suviše kompromitirali, trljaju od zadovoljstva ruke. I to ne samo zato — kao što se često iz političke platforme misli o toj političkoj situaciji — što je tako omogućeno novo vojno-političko oživljavanje jedne imperijalističke i militarističke akcije i revanšističkih ambicija na koje su tako dugo čekali mnogi generali u uniformi i bez nje, već prije svega zato što je time ugušeno jedno opasno žarište, nešto što je počelo u svijetu sviietliti neodoljivom privlačnošću, što je počelo živjeti punim životom slobode i to slobode u socijalizmu. Karak-

teristično je stoga da su se mnoge konzervativne snage vrlo brzo pomirile s tim da je Čehoslovačka interesna sfera SSSR-a i da se ne treba u te njihove takoreći kućne, porodične stvari, u te domaće interese isuviše miješati. Trebalo je samo vidjeti kako su se na nedavnom kongresu filozofa u Beču vrlo brzo složili najkonzervativniji filozofski krugovi sa mnogobrojnom sovjetskom delegacijom mudroslovaca kako ne treba uopće dirati u pitanje Čehoslovačke jer bi to — i po jednima i po drugima — navodno bila politizacija filozofije. Tako se pokazalo da je Čehoslovačka trn u oku svima, premda su je, dakako, neki iskorištavali i u vlastite propagandne svrhe, s prividno protivnim predznacima. To su činili i lijevi i desni svjetsko politički moćnici ukazujući uvijek iznova na svoje »principijelne« stavove. Pokazalo se, međutim, da se moć tih moćnika ne zasniva na bitno različitim duhovnim i društveno-zbiljskim strukturama i da je u samim temeljima, kadgod je na primjer riječ o proboju nečeg istinski novog veća njihova sličnost nego što su njihove razlike.

Ali sve su to vanjske pojavne manifestacije jednog dubljeg procesa koji se javlja u krilu naše svjetsko povijesne situacije i koji je karakteriziran nekim potpunoma novim, do sada nepoznatim prodorima što postupno ali uporno ulaze u svijest i realnu zbilju evropskog čovjeka danas.

Kad, naime, govorimo o novim tendencijama u socijalizmu, potrebno je naglasiti da se one javljaju u krilu čitavog svijeta, a ne samo u socijalističkim ili takozvanim socijalističkim zemljama. Te nove tendencije karakterizira jedan opći stupanj svjesne akcije koja više ne smatra da je socijalizam samo neki provizorij, jedno prelazno društveno stanje, jedna etapa koja će nas, doduše trnovitim putem, ali sigurno, dovesti do zemlje blagostanja, do beskonfliktnog komunizma. Postalo je, naime, jasno da nema te zemlje obećane, nema tog apsolutnog carstva humanizma ako samo na njega pasivno čekamo i ako danas i ovdje svojim humanim djelovanjem to carstvo ne ostvarujemo. Čitav ljudski sadržaj onog »kako« i »zašto« djelujemo danas, bitan je i konstitutivan za sadržaj i smisao sutrašnjice. Niodakle nam ta sutrašnjica neće biti poklonjena, nitko je neće moći ostvariti ako mi već danas nismo na djelu za nju, i ako odgovornost za ono sutra ne snosimo i mi sami. Ne može se, dakle, suvremenim policijskim metodama osigurati slobodna sutrašnjica, sadašnjim pretvaranjem ljudi u strojeve sutrašnje autonomne ličnosti, širenjem kasarni po cijelom svijetu budući pun, nesputan razvitak društva. Ta legenda o sutra zbog koje moramo podnositi sve muke danas, razbijena je. U svijest čovjeka — nakon gorkih iskustava o tome kako se u djelo provode takozvani humani programi — ulazi sve više uvjerenje da sredstva nisu ništa različito od cilja i da ćemo stoga imati upravo takvu budućnost kakvu već sada gradimo. Kriva je prema tome, po mom mišljenju predodžba, da su na primjer i pet zemalja

Čehoslovačka išle k istom cilju. Dogmatski koncept socijalizma nužno vodi istom takvom konceptu komunizma (ili čak možda još goroj, to jest savršenijoj, bolje organiziranoj, birokratski dotjeranijoj unisonosti). A humana demokratsko-stvaralačka koncepcija socijalizma vodi i takvom ili još demokratskijem novom društvu.

— — —

No vratimo se na realno tlo naše zemlje, kao i na tlo jedne drame koja se zbiva u Čehoslovačkoj i koja je možda najteža drama socijalizma što je dosad pozna povijest. Jugoslavenski je primjer iz 1948. inicirao jedan program koji se danas u principu — kažem u principu, jer ne želim biti nekritičan prema svojoj zemlji — provodi u okviru novog, samoupravnog socijalizma, što u svojim temeljima — bez obzira na sva kolebanja, pa i trenutne zastoje i retrogradna djelovanja — ima i idejnu viziju i zbiljski realitet humanog, slobodnog, stvaralačkog socijalizma. Nema nikakve sumnje — ja i mnogi moji drugovi iz Praxisa, imamo najmanje razloga to prikrivati nekom lažnom lakirovkom — da nije u nas bilo i krupnih nedostataka i kratkovidnosti određenih ljudi, da se borba protiv dogmatizma u pojedinim razdobljima naše dnevnopolitičke ili bolje politikantske prakse nije nazivala i »opsesijom«. Kritička se riječ često i u nas u poluslužbenim ili službenim glasilima znala proglašavati »militantnim antikomunizmom«, pa se i pisalo kako »iskustva radničkog pokreta« navodno pokazuju da »kritika staljinizma« može dovesti do »dezorijentacije, gubljenja perspektive i vjere u socijalizam«, pa čak da vodi i u »profesionalni antikomunizam«. Nema nikakvog smisla — budući da moramo gledati naprijed, a ne uvijek i stalno unazad — ulaziti u polemiku s tim apsurdnim stavovima, jer je, uostalom, sasvim jasno da je međunarodno, (a u slučaju Rankovića i naše vlastito) iskustvo pokazalo, da stvari stoje upravo dijametralno suprotno: da pomirenje sa nekim dogmatskim koncepcijama i nedovoljno jasna i oštra kritika staljinizma, — koji nije nikakva avet i opsesija, već je još uvijek čvrsto ukorijenjen — dovodi upravo do potpune »dezorijentacije«, do kompromitacije socijalizma, a samim tim dakako i do »antikomunizma«. Jer, bolju propagandu protiv komunizma, no što su je zadnjih mjeseci na primjer učinili okupacijom, uopće je nemoguće zamisliti. No sve te naše, da tako kažem domaće devijacije, nerazumijevanja i razmimoilaženja — koja su se na primjer očitovala i kod određenog broja političara u neshvaćanju osnovnih progresivnih intencija studentskog pokreta u nas — a kojima se, uostalom, i ne treba suviše čuditi u jednoj zemlji gdje unisonost sve više prestaje biti osnovna vrlina — sve to, kažem, možda i nije bitno za istinsku dimenziju jednog pozitivnog procesa koji je na djelu u Jugoslaviji od 1948. godine (a zapravo prisutan i u toku oružane

revolucionarne borbe) i koji nesumnjivo svojim duboko naprednim intencijama ima povijesno značenje za socijalizam uopće. Pitanje je — koje će se možda moći ocijeniti tek kasnije iz dalje historijske perspektive — ukoliko bi došlo do mađarskih, pa čak i čeških događaja — da Jugoslavija — stjecajem raznih okolnosti — nije pružila primjer da postoji *mogućnost* — koja je s manje ili više uspjeha kod nas iskorištena — razvoja socijalizma bez patronata sa strane. Nesumnjivo je da u tom Jugoslaviji pripada pionirska uloga. Čehoslovačka je sigurno — bez obzira na to što je tamo unutarnja humana revolucija bila možda više nego u nas vezana uz određen pokret intelektualaca, književnika, filozofa, studenata, pa je stoga i poprimila neke druge forme — imala, svjesno ili ne, tu mogućnost koju je inaugurirao jugoslavenski eksperiment pred sobom i kao vlastitu mogućnost. Drugo je pitanje koliko je u ovom slučaju i da li je uopće đak premašio učitelja, drugo je pitanje do kojih bi granica doveli i sami češki procesi i nije li možda to što su oni tako grubo zatrveni već u početku omogućilo naše toliko oduševljeno i optimističko gledanje na njih. Ipak treba priznati da su opći okviri, zacrtani kao počeci 1968. godine u Jugoslaviji, na neki način bili onaj vanjski uvjet, onaj realni prostor u kojem se našao socijalizam što je doista htio nešto novo, nešto bitno drugačije od onog što se dotada decenijama podrazumijevalo pod tim pojmom. To je pozitivni utjecaj, to je pozitivno »miješanje« u stvari drugih zemalja.

Kad smo, međutim, već pri tom pojmu, htio bih usput spomenuti da toliko u dnevno-političkoj praksi upotrebljavane riječi o nepotrebnosti miješanja u stvari druge zemlje, smatram zapravo u biti, u principu — koliko god će to netko smatrati šokantnim — neispravnim, promašenim, nemarksističkim. Ta dnevnopolitička parola o kojoj toliko čitamo u posljednje vrijeme može, doduše, poslužiti kao općeprihvaćena norma u međunarodnim zbivanjima za određenu unutarnju sigurnost vlastitog progresivnog razvoja, za nenametanje tuđih koncepata, pa bi u tom smislu možda mogla imati i neke pozitivne i realne korelate. Ali ona može poslužiti, a već je u tom smislu i poslužila, jednoj u biti reakcionarnoj praksi, da naime u svojoj kući, na našem interesnom području možemo raditi sve, da nam je dopušteno etabliranje jednog nečovječnog stanja u koji se nitko nema prava miješati. Nemamo li se mi na primjer pravo miješati u »unutrašnje stvari« Rodezije, Biafre, Južnoafričke unije, a sada i Čehoslovačke. Mislim da je socijalizam, pa i filozofski marksizam u principu pozvan da se »miješa« u takozvane tuđe stvari, da treba da se bez ikakve dvoličnosti i lažne skromnosti aktivno zalaže za istinsko iniciranje humanih i revolucionarnih pokreta, da treba da razobličava one stravične metode gaženja ljudskog dostojanstva što se u svijetu zbivaju pod kapom i u ime socijalizma, kao i u onu duboko nehumanu tehnificiranu i standardiziranu shemu raz-

voja koja na Zapadu tako često dozvoljava manipuliranje s ljudima pa i čitavim narodima.

U tom smislu nisu u biti tako različita, kako to u prvi mah izgleda, od novih tendencija što se javljaju na Istoku, ni vrenja na Zapadu. Svijet je postao jedinstveniji no što je ikada bio. Studentski pokreti, doduše, — što se uostalom može djelimice pripisati i kratkotrajnosti čehoslovačkog eksperimenta — nisu na svoje zastave ispisali imena Dubčeka ili možda još s većim pravom Cisarža i Šika, već kadikad Che Guevare, ili čak Maoa. Ali to ne znači da oni objektivno nisu djelovali na jednom planu neinstitucionaliziranog, slobodnog, pa i samoupravnog socijalizma, socijalizma koji neće dozvoliti da ljudi postanu marionete i pioni viših sila, zvali se oni bog ili partija. Nije li uostalom djelimice već i prije (treba se sjetiti izvanrednih teza iz Dvije hiljade riječi) a osobito poslije okupacije čitava Čehoslovačka postala vanparlamentarna opozicija? Opozicija koja bez organizacije, partija, zaključaka parlamenata skida nazive ulica, ispisuje parole o SS — SR-u, izvrgava općem ruglu okupatore, skriva ljude pred hapšenjima?

Kako god bio duboko tragičan čehoslovački primjer ima i svoju svijetlu stranu. On se više ne može izbrisati iz historije. Eduard Goldstücker, predsjednik saveza čeških pisaca, rekao je neposredno prije okupacije Čehoslovačke: »Ako nas proguta i potres, zadržat će naš eksperiment svoje značenje za čitavu demokratsku ljevicu«. Potres je doista i došao. Pa ipak, učiniti ono što je bilo onim što nije bilo ne može nikakva moć, pa ni svemoć. U odnosu na to kratkotrajno, naizgled skromno, ali ipak tako veliko iskustvo praškog proljeća, tenkovi su strašna, bučna, neljudska, možda i dugotrajnija, ali ipak za bit historijskog kretanja nebitna epizoda. Humana ideja jača je od svakog oružja, ona mora, prije ili kasnije, ući i u onog koji danas još oružje drži upereno protiv čovjeka. Možda ćemo još dugo na to čekati, ali čovjek, koji je napokon i tvorac oružja, mora pobijediti mašinu.

Nada je sada potrebnija nego ikad. Upravo ova životna potreba skida s nje apstraktni i iluzionistički karakter i nadu pretvara u realniju zbilju od cjelokupne takozvane realne strašne, mrtve, kafkijanski sive svakodnevnice.

ZAOŠTRAVANJE IDEJNO-POLITIČKE BORBE I SUVREMENI REVIZIONIZAM

D. I. Česnokov

Razvoj svjetskog revolucionarnog procesa izaziva ogorčen otpor reakcionarnih snaga svijeta na čelu s imperijalizmom SAD.[1] Imperijalistička reakcija koristi sve snage i sredstva kojima raspolaže za borbu protiv socijalizma i demokracije, često prelazi u kontranapade, teži ne samo da sačuva svoje pozicije, nego da ih učvrsti i proširi. To ne može da ne izaziva zaoštravanje klasne borbe u međunarodnoj areni, vodi zaoštravanju borbe na ideološkom frontu.

Jačanje pritiska imperijalističkih snaga na socijalističke zemlje, povećava teškoće socijalističke izgradnje. Sukobljavajući se s tim teškoćama »predstavnici sitnoburžoaskog pravca... — kao što je primijetio L. I. Brežnjev u govoru na V kongresu PURP, — zapadaju u histeriju i počinju sumnjati u sve i svašta. Revizionisti su, zbog teškoća koje su iskrsle spremni da zbrišu sva postojeća dostignuća, da se odreknu svega što je izboreno, da napuste sve principijelne pozicije« (»Pravda« 13. novembra 1968. g.).

Marksisti-lenjinci moraju računati s time da imperijalistička buržoazija u ovoj borbi posebno računa na suvremeni revizionizam, na one snage i grupe koje se, ne kidajući formalnu vezu s komunizmom, u teoriji, politici i taktici srozavaju na buržoaske pozicije. Revizionizam je prema proračunu buržoaskih ideologa pozvan da idejno pripremi tlo za razbijanje komunističkog pokreta iznutra, za slabljenje pozicija socijalizma, kako u socijalističkim zemljama, tako i na međunarodnoj pozornici. »Učiniti bezopasnim« marksizam-lenjinizam, uškopiti njegov revolucionarni sadržaj, prilagoditi ga potrebama buržoazije — to je cilj i takva je »društvena narudžba« buržoazije međunarodnom revizionizmu.*

U osnovi isto takvu ulogu objektivno vrši i suvremeni filozofski revizionizam. On se otvoreno ispoljio u Francuskoj (Lefebvre i dr.), u Poljskoj (Kolakowski i dr.), u Čehoslovačkoj (Prucha i dr.), u Jugoslaviji (grupa časopisa »Praxis« i njegovi simpatizeri) itd. Umjesno je zadržati se na nekim osobinama tog pravca koji sebe naziva »novim«, »kritičkim«.

---

1) Ovaj članak objavljen je kao uvodnik u vodećem sovjetskom filozofskom časopisu Voprosi filosofii, (Pitanja filozofije), br. 12/1968, str. 3—14. Redakcija tog časopisa navodi da je autor »profesor, doktor filozofskih nauka, prorektor Akademije društvenih nauka pri CK KPSS«. U mlađim godina, za Staljinova života, Česnokov je vršio i značajnije funkcije. Tako je, među ostalim, od 1948. do 1952. bio glavni urednik časopisa Voprosi filosofii, a u posljednjim mjesecima Staljinove vladavine član Prezidijuma CK KPSS. (Prim. red.).

* U ovom članku ne razmatramo »lijevi« revizionizam, revizionizam ljevičarskog tipa, naprimjer maoizam, koji u biti vrši isto takvu ulogu.

Međutim kod tih pseudonovatora ne nalazimo stvarno nove stvaralačke prilaze filozofiji koji pokreću naprijed materijalističku dijalektiku u vezi s razvojem suvremenih prirodnih nauka, naučno tehničkom revolucijom, velikim socijalnim preobražajima koji se zbivaju u svijetu. Ali zato ima stvarno mnogo apela da se marksizam »obogati« idejama egzistencijalizma i drugih pomodnih pravaca buržoaske filozofije i direktnog pozajmljivanja određenih stavova. Još se više apelira na »kritiku«. Ali ta kritika nije usmjerena protiv kapitalizma, buržoaske ideologije i filozofije, nego isključivo protiv postojećih formi socijalizma, tobože u ime njegovih najboljih »modela«, protiv temeljnih stavova marksističko-lenjinističke filozofije.

Evo što piše o filozofskom revizionizmu I. M. Bochenski u tromjesečniku »Proučavanje sovjetske ideologije«[2] (1966. g. br. 19): »Nova marksistička filozofija«, koja sad osvaja popularnost u istočnoevropskim zemljama, najprije se pojavila u Poljskoj poslije 1956. g. Njeni stvaraoci su bili H. Eilstein i Z. Kohanski, a zatim L. Kolakowski i A. Schaff. Među njenim pristalicama u Mađarskoj poznato je ime Ervina Laszla, u Čehoslovačkoj — Karela Kosika. U Hrvatskoj se od 1965. g. štampa teorijski časopis »Praxis« — vodeći organ novog pokreta... U postojećoj političkoj situaciji, kada se vlast nalazi u rukama vladajućih partija, pristalice nove filozofije koriste dvije svojevrsne metode za njeno širenje. S jedne strane oni tvrde da obnavljaju »pravi marksizam« suprostavljajući ga »unakaženom i izopačenom« marksizmu, a s druge — proglašavaju »staljinizmom« sve što ne odgovara njihovoj verziji...

Tako je, ideološki rascjep stvarno izvanredno ozbiljan. To više nije pitanje veće ili manje slobode, to nije problem interpretacije mladog Marxa, a pogotovo ne poricanje »staljinizma«, ma što to značilo, to je potpuno napuštanje principa marksizma-lenjinizma«. Neka nam čitalac oprosti za dugački citat iz članka Bochenskog. Bez obzira na činjenične pogreške, — netačnosti koje su učinjene u članku i prijepornost ubrajanja u revizioniste nekih filozofa koji su zaista činili ozbiljne pogreške, — članak u cjelini pravilno određuje bit, pomoćnu ulogu i liniju razvoja suvremenog filozofskog revizionizma, njegovo neprijateljstvo prema marksizmu-lenjinizmu. Da bismo se uvjerili u to dovoljno je pogledati časopis »Praxis«, upoznati se s mišljenjima filozofa koji predstavljaju »novi« pravac.

No prije no što razmotrimo bit nazora suvremenih revizionista, umjesno je zadržati se na taktici njihove borbe s marksizmom-lenjinizmom u cjelini i s marksističko-lenjinističkom filozofijom napose.

Kritiku marksizma-lenjinizma i njegovih filozofskih principa suvremeni revizionisti najčešće maskiraju borbom protiv »staljinizma«. Cijelom svijetu je poznato da su sovjetski komunisti dali oštru kritiku kulta ličnosti i učinili sve neophodno da se slične pogreške i negativne pojave uopće ne bi pojavljivale. Zašto onda suvremeni revizionisti u stopu za buržoaskim propagandistima stalno raspravljaju o »staljinizmu«, o borbi s njim? Očigledno zbog toga što se radi o drugome. Jer kult ličnosti nije ukinuo, niti je mogao ukinuti ni marksizam-lenjinizam, ni principe socijalizma. Socijalizam je u SSSR-u i u drugim socijalističkim zemljama bio izgrađen pod zastavom marksizma-lenjinizma. Sada baukom »staljinizma« nastoje ocrniti ono što je bilo učinjeno u procesu izgradnje socijalizma. Bauk »staljinizma« koristi se za to da se plaše kolebljivi ljudi i širi misao da je svaka čvrstina i revolucionarnost u politici, nepomirljivost u ideologiji, dosljednost u obrani marksizma tobože »staljinizam«.

Dalje. Revizionizam istupa protiv marksizma-lenjinizma pod parolom borbe protiv »dogmatizma«, pod parolom »slobode kritike«. Metoda i teorija marksizma-lenjinizma su kritičke i revolucionarne u samoj svojoj biti. One podvrgavaju uništavajućoj kritici i revolucionarnom preobražaju sve preživjele društvene forme, smjelo mijenjaju zastarjele oblike i metode

2) Časopis se u originalu zove Studies in Soviet Thought (Prim. red.).

djelatnosti, zastarjele stavove i zaključke marksističko-lenjinističke teorije, koji su prestali odgovarati novim historijskim uslovima i postignutom nivou naučne spoznaje svijeta. Marksizam nije dogma nego rukovodstvo za akciju, to su ne jednom objašnjavali Engels i Lenjin. Lenjin i boljševička partija su se u cijelom svom radu na rukovođenju izgradnjom novog svijeta naoružali borbenom metodom revolucionarne kritike i samokritike. Oni smatraju nezamišljivim razvoj nauke uopće, a marksističko-lenjinističke nauke napose bez stvaralačkih diskusija i sporova, bez razmjene i borbe mišljenja.

Kada bi se kod današnjih filozofskih revizionista radilo o tome, onda ne bi bilo spora, ali ni zloglasnog zahtjeva za »slobodom kritike«. Kod njih se radi o drugom — o »pravu« na »neograničenu« kritiku marksizma-lenjinizma, o pravu za stvaranje interpretacija marksizma koje potkopavaju ili ograničavaju »lenjinističku interpretaciju« marksizma, na stvaranje raznovrsnih »modela marksizma« i posebnih »modela« marksističke filozofije, koji su integrirani u jedinstvenoj (čitaj: buržoaskoj) filozofiji. To već nije borba s pojavama dogmatizma u marksističkoj filozofiji, nego je borba s njenim osnovnim principima. To je analogija one »kritike« i onog poziva na borbu s »dogmatizmom«, koji su karakterizirali istupanje revizionizma na pozornicu krajem XIX — početkom XX stoljeća. Baš zato tako aktualno zvuče riječi Lenjina koje su tada bile usmjerene, protiv propagatora »slobode kritike«. »Sloboda — pisao je on — je velika riječ, — ali pod zastavom slobode industrije vodili su se razbojnički ratovi, pod zastavom slobode rada — pljačkali su radne ljude«. Takvo isto unutarnje licemjerje nalazi se u suvremenoj upotrebi riječi »sloboda kritike«. Baš tako, gospodo suvremeni revizionisti, unutrašnje licemjerje. Jer vaša »sloboda kritike« je kopija ideologije tako zvanog »slobodnog svijeta« — buržoaskih zemalja Zapada, »sloboda« za širenje buržoaskih predrasuda i antisocijalističkih pogleda.

Pređimo na razmatranje sadržaja neorevizionističkih pogleda. Najprije treba istaći odstupanje pristalica »kritičkog« pravca od klasnih pozicija. To se odražava u tome, što dio njih, prije svega G. Petrović, Kolakowski i drugi nastupaju protiv jedinstva filozofije i politike i podržavaju koncepciju tako zvane »deideologizacije« nauke (dovoljno je sjetiti se istupa G. Petrovića na Evianskom kongresu sociologa).[3]

Većina »kritičara« doduše ne poriče »ideološkost« filozofije. Ali ovu ideološkost oni promatraju kao čisto vanjski dodatak, koji se može lako ukloniti i zamijeniti drugim. Za njih marksistička i nemarksistička filozofija podjednako unapređuju nauku. Nemarksistička može da se nalazi i nalazi se pod »ideološkim« utjecajem buržoazije. Samo je treba osloboditi od utjecaja buržoaske ideologije i dovesti pod ideološki utjecaj marksističke filozofije. Tada će se tobože desiti da marksizam prihvati »dragocjene ideje« Jaspersa, Sartrea, Heideggera i drugih buržoaskih mislilaca ili će doći do integracije u nekoj novoj filozofiji, marksističke filozofije i nemarksističkih »dragocjenih« koncepcija (Vidi M. Prucha, časopis »Praxis« br. 2. 1967. g.).

Podsjetimo kako marksizam rješava ova pitanja.

Pravci i forme suvremene ideološke borbe neobično su raznovrsni. Svoju mjesto u toj borbi zauzima i buržoaska filozofija. U njoj se odvijaju složeni procesi, koji odražavaju promjene koje se događaju u društvenom životu i ljudskoj spoznaji, ona ne može zaobilaziti najoštrije konflikte

---

3) G. Petrović nije nikada i nigdje podržavao »koncepciju tako zvane 'deideologizacije' nauke«, a napose to nije činio niti mogao činiti u svojim istupima na Evianskom kongresu sociologa kojih se tako dobro sjeća D. I. Česnokov. Ti su istupi, blago rečeno, »omaške u sjećanju« D. I. Česnokova, jer (1) G. Petrović nije dosad sudjelovao ni na kakvom kongresu sociologa, (2) G .Petrović nije dosad sudjelovao ni na kakvom Evianskom kongresu (niti je ikad u životu bio u Evianu), pa prema tome (3) G. Petrović nije sudjelovao niti istupao ni na Evianskom kongresu sociologa. (Prim. red.).

našeg doba. I koliko god su lično pojedini buržoaski filozofi ponekad i daleko od politike, njihovi filozofski pogledi, koncepcije, zaključci fiksirani u knjigama i usmenim nastupima igraju najaktivniju ulogu u društveno političkoj borbi. Uzeta kao cjelina sa svim njenim protivrječnostima, buržoaska filozofija služi buržoaskoj ideologiji i politici i čini opće-filozofsku osnovu buržoaskog pogleda na svijet. Idealizam, individualizam, objektivizam i druge zajedničke crte buržoaske filozofije — svih njenih pravaca, od neotomizma do neopozitivizma i egzistencijalizma — čine u isto vrijeme opće crte buržoaske ideologije uopće. Raznovrstnost pravaca u taboru idealističke buržoazije u tom pogledu isto tako ne može prevariti materijalista, kao što obilje formi religije ne ukida za ateista jedinstvo biti svih religioznih pravaca. Borba protiv idealizma u svim njegovim varijantama ostaje i dalje glavni zadatak filozofa-materijalista, u prvom redu predstavnika marksističko-lenjinističke filozofije, ako imamo na umu okvire same filozofije.

Prirodno, ta borba pretpostavlja nepomirljivost prema ideološkim kolebanjima i pojedinim idealističkim pogreškama ako se one pojavljuju među samim materijalistima ili kod prirodoslovaca, koji stoje na stihijnomaterijalističkim pozicijama. Braniti materijalizam i pokretati ga naprijed, kao što su to činili Marx, Engels, Lenjin je najprečі zadatak filozofa-marksista. Ali braniti i razvijati materijalizam među ostalim znači boriti se isto tako za povećanje broja svjesnih materijalista među naučenjacima, pa i među filozofima. Sadržajna, promišljena, uvjerljiva kritika idealizma može navesti filozofe koji se kolebaju između idealizma i materijalizma, na stranu materijalizma, a kod pojedinih uvjerenih idealista pobuditi sumnju u pravilnost idealističkog pogleda na svijet. Takva kritika koju podržava nastojanje progresivnih snaga i tendencija društvenog života i progres ljudske spoznaje, nesumnjivo daje pozitivan rezultat ne samo u tom smislu što ograničava mogućnost širenja idealističkih nazora, nego nam omogućuje da osvajamo pozicije idejnog protivnika, tako reći njegove teritorije, i da pridobivamo na svoju stranu odrede njegove armije. U suvremenom kapitalističkom svijetu dolazi do jačanja ne samo političke reakcije i reakcionarne ideologije, nego i do učvršćenja snaga progresa i demokracije, odvija se proces demokratizacije inteligencije — a prema tome i filozofa — s obzirom na socijalni sastav, poglede i odnos prema društvenim pojavama. U redove buržoaske inteligencije počinju krčiti put progresivna shvaćanja, kod niza filozofa raste stvarno naučni interes za materijalističku filozofiju, za marksizam. U svim velikim kapitalističkim zemljama ta je težnja već dovela do stvaranja većih grupa filozofa koji su marksistički obrazovani i marksistički misle, i ovaj proces će bez sumnje jačati. Umješna i principijelna kritika idealizma i metafizike u njihovim najnovijim formama, uzimanje u obzir protivurječnog razvitka same buržoaske filozofije, sposobnost da se razlikuju progresivni mislioci od reakcionara i da se prema tome prema njima odnosi na različite načine jesu, kako pokazuje iskustvo, najbolje sredstvo da se ubrza ovaj proces. Na tom planu revolucionarni marksisti rješavaju pitanje vođenja dijaloga, tj. naučnih rasprava, diskusija s predstavnicima različitih filozofskih škola, koje su suprotne marksizmu. Marksisti-lenjinisti nikad nisu odbijali takve rasprave kada se radilo o obrani istine i uvjeravanju masa da je neophodno rukovoditi se naučnim pogledom na svijet.

Dovoljno je da se sjetimo sporova marksista s narodnjacima u kojima su prvi branili materijalizam u historiji nasuprot »subjektivnoj metodi u sociologiji«, Lenjinovog sudjelovanja u mnogobrojnim diskusijama s mahistima itd. Nema sumnje da su se sada mogućnosti vođenja takvih sporova u direktnom dijalogu znatno proširile. U svakom sporu svaka od strana trudi se da dokaže da je u pravu i da je sugovornik na pogrešnim pozicijama. Vrši se suočavanje i borba suprotnih mišljenja, koja se u p r i n c i p i j e l n i m p i t a n j i m a, ne može završiti kompromisom na osnovu uzajamnih ustupaka ili e k l e k t i č k o g pomirenja suprotnosti. Dijalog mora biti put k istini, k triumfu nauke, a ne k napuštanju idejnih pozicija.

Sporovi o pitanju dijaloga, tamo gdje se oni vode, ne tiču se pitanja je li dijalog potreban ili ne, nego k a k a v je dijalog sa pozicija revolu-

cionarnog marksizma potreban. Revizionisti su skloni da u dijalogu vide proces kojim će se protivnici uzdići nad »krajnosti« idealizma i materijalizma, nauke i religije, i stvoriti »novu« filozofiju koja »sve zadovoljava«. Oni prihvaćaju dijalog kao trgovačko pogađanje i unaprijed se spremaju da zamijene ove ili one principe za principe protivnika. O takvom je dijalogu riječ kod Pruche, Petrovića i, u biti, kod Garaudyja. Prucha, naprimjer izjavljuje: »Garaudy je svjestan toga da je njegova teza o integraciji svih važnih ideja u marksizmu, ma u kakvoj filozofskoj sredini one nikle, nezadovoljavajuća. Osim toga, očito je da se traženje glavnog u marksizmu ne može toliko koncentrirati na čišćenje od krivih interpretacija i na prevladavanje »staljinističke skleroze«, nego traži novo osmišljavanje njegove strukture« (nav. djelo, str 231). Ne uzimamo na sebe da sudimo koliko tačno Prucha izlaže poglede Garaudyja. Nas u ovom slučaju interesiraju pogledi samog Pruche. Dakle, on je »za dijalog«, zbog toga što će dijalog omogućiti ne samo da se apsorbiraju »dragocjene ideje« buržoaske filozofije, nego da se pod utjecajem tih ideja »preosmisli struktura marksizma«. Teško se izraziti određenije i jasnije. Još ni jedan revizionist počev od Bernsteina, nije tako određeno govorio o svojoj želji da prepravi marksizam prema mjerama buržoaske filozofije, da prožme marksističku filozofiju filozofskim pogledima buržoazije ili da stvori neku »novu sintezu« od marksističkih i antimarksističkih filozofskih pogleda.

Revizionisti ne shvaćaju ili se prave da ne shvaćaju da se filozofija drukčije odnosi prema idejno-političkoj borbi nego, naprimjer, prirodne nauke. Otkrića i zaključci prirodnih nauka imaju značenje objektivnih istina podjednako za predstavnike bilo koje klase. Idejno-politička borba se u prirodnim naukama ne vodi toliko oko konkretnog sadržaja tih principa i pronalazaka, nego prije svega i u glavnom na tlu **filozofskog** (materijalističkog ili idealističkog) tumačenja tih otkrića i zaključaka, za korištenje tih otkrića u miroljubive svrhe ili radi pripreme agresije itd.

Filozofija je duboko ideološka u samoj svojoj srži **po prirodi svojih principa, po svojoj biti.** Ideološko tumačenje njenih zaključaka nije nešto vanjsko u odnosu na njene principe. Ono je izraz prirode tih principa, jer filozofija je takva nauka koja je u isto vrijeme i jedna od ideoloških formi.

Marx i Lenjin uče nas takvom odnosu prema buržoaskoj filozofiji, koji zahtijeva: prvo, odlučnu i dosljednu borbu s cijelom linijom buržoaske filozofije, **s linijom** idealizma i metafizike; drugo, taj odnos zahtijeva pri tom utvrđivanje veze filozofskih sporova s idejno-političkim procesima u zemlji, određivanje mjesta ove ili one linije u filozofiji u idejno-političkoj borbi; treće on zahtijeva konkretnu analizu varijanti buržoaske filozofije, vođenje računa o njihovim razlikama, razjašnjavanje osobenosti pojedinih škola, sistema itd. Četvrto, Marx i Lenjin ukazuju da je neophodno uzimati u obzir borbu **unutar** buržoaske flozofije, otkrivati progresivne tendencije u njoj, podržavati te progresivne tendencije i ukazivati na njihove ograničenosti koje su neizbježne sve dok one ne izađu iz okvira buržoaske filozofije. U isto vrijeme Marx i Lenjin obraćaju pažnju na protivurječnosti i konflikte koji su uvijek neizbježni u idealističkom taboru, na iskorištavanje tih protivurječja i konflikata za slabljenje pozicija idealizma (sjetimo se Aristotelove kritike Platona, Kantove-Humea, Hegelove kritike Kanta, ili, u naše doba, kritike neopozitivizma od strane neotomista ili egzistencijalista, i obratno, kritike posljednjih od strane prvih). U tome je smisao Lenjinove pouke: »kada jedan idealist kritizira drugoga dobiva materijalizam«. Konačno, Marx i Lenjin zahtijevaju da kritika idealizma i materijalizma ima ne samo logički, nego i gnoseološki karakter, i da ona otkriva kako i zašto idealizam, taj »jalov cvijet«, može rasti i raste na živom i moćnom drvu čovjekove spoznaje, kako on parazitira na najnovijim otkrićima prirodnih nauka i nauke uopće, koje strane stvarnosti on odražava u hipertrofiranoj formi, u iskrivljenom obliku. Kritika idealizma mora se povezivati s pozitivnom razradom onih problema ili pojedinih strana problema, na kojima je istraživač »zalutao u idealizam«, s analizom stvarne biti tog problema, s razotkrivanjem objektivnih crta i strana stvarnosti, koje su u hipertrofiranoj formi prikazali idealisti.

To su zahtjevi naučne kritike pravaca koji su neprijateljski marksizmu-lenjinizmu, a koje su istakli Marx i Lenjin. Odavde slijede bar dva zaključka: kritika buržoaske filozofije mora imati ne vulgarno-materijalistički nego dijalektički karakter. Drugo, ona mora biti potčinjena interesima opće klasne borbe proletarijata i svih trudbenika za demokraciju, progres, socijalizam. Zaustavimo se detaljnije na drugom zaključku.

Dosljedno braneći materijalizam od idealizma buržoaske filozofije, marksisti-lenjinisti ni na trenutak ne ispuštaju iz vida prioritet političkih problema i političkih zadataka, prioritet zadataka oslobodilačke borbe trudbenika, izgradnje komunizma. Nama nije svejedno, je li ovaj ili onaj idealist za mir ili za agresiju, je li on borbeni antikomunist ili teži bez predrasuda da shvati svijet socijalizma, surađuje s progresivnim organizacijama u obrani demokracije i mira. Naravno, i u jednom i u drugom slučaju marksist je obavezan da razotkriva neosnovanost pozicija mislioca-idealista u oblasti filozofije. Ali odnos prema političkom savezniku mora da bude u prvom planu. Lenjin je u svoje doba s pravom prekorio Plehanova, koji u svojoj knjizi o Černiševskom »zbog t e o r i j s k e razlike idealističkog i materijalističkog pogleda na historiju ... n i j e z a p a z i o praktičko-političku i klasnu razliku liberala i demokrata« (Sabr. djela, knj. 29, st. 560). Isto tako nedopustivo je zbog suprotnosti idealizma i materijalizma ne vidjeti razlike između progresivnih i reakcionarnih pogleda kod predstavnika buržoaske filozofije, ne shvaćati neophodnost saveza s v i h demokrata u borbi protiv reakcije. Treba stalno imati na umu i uzimati u obzir političke pozicije mislilaca i u slučaju njihovog razilaženja s filozofskim pogledima znati podržavati jedne (progresivne poglede i pozicije), ograđujući se od drugih. Filozof-marksist mora uvijek suprotstavljati idealizmu naprednu filozofiju nezavisno od kolebanja buržoaskog filozofa desno ili lijevo u politici — to je principijelna pozicija filozofa-marksista, nespojiva s konjunkturom, pojednostavnjivanjem i vulgarizacijom. Potrebno je jedino da borba s idealizmom uvijek potpomaže rješavanje socijalno-političkih zadataka, zbijanje demokratskih snaga, što i mora određivati taktiku borbe s filozofskim protivnicima.

Odvajajući filozofiju od procesa klasne borbe, od politike, revizionisti teže da se uzdignu nad borbu partija u filozofiji, borbu materijalizma sa idealizmom. Slijedeći svoj omiljeni način oni nepomirljivost materijalizma prema idealizmu (kako se izražava Petrović »apsolutno suprotstavljanje materijalizma idealizmu«) pripisuju Staljinu. Marx je tobože drukčije postavljao pitanje. Lenjina oni prešućuju, ili aludiraju na to da je on na svoj način interpretirao Marxa. A najvažnije: suvremena epoha tobože je uklonila tu suprotnost i dovela u sumnju sam problem odnosa mišljenja prema bivstvovanju. Tako, G. Petrović retorički pita: »Da li je marksističkа[4] filozofija samo dijalektičkі[5] materijalizam ili marksističkа[6] teorija prakse nadilazi tradicionalnu suprotnost između materijalizma i idealizma?« Postavljajući ovo pitanje G. Petrović u komentarima na nj daje do znanja da je takva suprotnost navodno zastarjela. On se poziva na »mladog« Marxa, koji sebe nije nazivao materijalistom. Kasnije se on nazivao materijalistom. Ali kod Marxa »nije jasno«, što se skriva pod terminom »materijalizam«. Ili Marx »određenije karakterizira svoje filozofsko stanovište (u poređenju s četrdesetim godinama. — D.Č.), ili naprotiv sam umanjuje vrijednost onoga, što je u njemu novo?«. Pa, naravno želi sugerirati Petrović čitaocu, Marx je »umanjivao« značaj »novog«, tj. »savladivanje« dualizma materije i duha, suprotnosti materijalizma i idealizma u ljudskoj praksi. Okomljujući se na princip suprotnosti idealizma i materijalizma, Petrović strašljivo zaobilazi direktna uputstva Marxa, Engelsa, Lenjina o tom pitanju ili otupljuje oštrinu njihovog stava.

---

4) U originalu: »Marxova«, vidi G. Petrović: »Filozofija i marksizam«, Zagreb, 1965, str. 35 (Prim. red.)

5) U originalu: »... jedan pametni (dijalektički)« Ibidem. (Prim red.)

6) U originalu »Marxova« Ibidem. (Prim. red.)

Zar Lenjin nije cijenio Marxa, Engelsa zbog toga što su oni tokom 50 godina unapređivali jedan pravac filozofije — materijalizam, rugali se pokušajima da se uzdigne iznad materijalizma i idealizma? Zar Lenjin nije smatrao takve pretenzije izrazom ograničenosti i šarlatanstva? Zar Lenjin nije pokazao svim svojim radovima, da borba »materijalizma i idealizma u krajnjoj liniji izražava tendencije i ideologiju neprijateljskih klasa suvremenog društva?« (Soč. t. 14. str. 345.), i zar nije zahtijevao da se u filozofiji bude potpuno »partijan«, zar nije tražio od svakog filozofa jasan odnos prema taborima u filozofiji? Petrović izbjegava direktan odgovor na ta pitanja. On zamršuje bit problema, pravi se kao da ne primjećuje te Lenjinove izjave i izražava se raznim ogradama i aluzijama.

Otvorenije ustaje Petrović protiv lenjinske teorije odraza. »Kod mladog Lenjina nalazimo i nedijalektičku teoriju odraza vanjskog svijeta koji postoji izvan i neovisno od njega«[7], piše on. »Zreli« Lenjin tobože ispravlja taj grijeh mladosti, priznaje, da »svijest ne samo odražava objektivni svijet, nego ga i stvara«. Kako vidimo na pozornicu se ponovo izvlači suprotstavljanje »zrelog« — »mladom«. Samo sada on, Petrović, apelira već ne na »mladog« protiv »zrelog«, kao u primjerima s Marxom, nego obratno, na »zrelog« protiv »mladog«. Kako se kaže: moja je ruka gospodar — što zaželi to i našvrlja. Ipak razmotrimo Petrovićeve tvrdnje u njihovoj biti. Prije svega samo neobaviješten čovjek ili falsifikator može pripisivati Lenjinov rad »Materijalizam i empiriokriticizam« periodu Lenjinove mladosti. Ovu knjigu Lenjin je napisao u 38. godini života, poslije fundamentalnih radova kao što su »Razvoj kapitalizma u Rusiji«, »Što da se radi«?, »Dvije taktike« i dr., u kojima su se već polagali temelji lenjinizma kao više etape u razvoju marksizma. Ako tako nastavimo onda ne samo »Manifest komunističke partije«, koji je Lenjin nazvao »prvim zrelim djelom marksizma«, nego i prvu knjigu »Kapitala« koju je Marx napisao kada je jedva napunio 40 godina, treba ubrojiti u »rana« djela »mladog« Marxa. Uostalom — vidjet ćemo. Možda će i to »otkriće« ugledati svijet.

Glavno je u drugome. U Lenjinovoj knjizi »Materijalizam i empiriokriticizam« tvrdi se, da je izvor znanja objektivni svijet (nasuprot mahistima) i da se taj objektivni svijet može spoznati (nasuprot Kantu). Lenjinova teorija odraza svojom je oštricom usmjerena protiv idealizma uopće, a protiv tih dviju varijanti napose. U tim tačkama slažu se svi materijalisti, uključujući marksiste. Lenjin brani ovu opću liniju materijalizma. To je očigledno shvatio i zapamtio i Petrović. Ali on nije zapazio ili nije htio zapaziti da je lenjinska teorija odraza usmjerena isto tako i protiv vulgarnog materijalizma, protiv metafizike i mehanicizma. Lenjin se specijalno zadržava na karakteriziranju nedostataka cijelog domarksovog materijalizma (metafizičnost, mehanicizam i kontemplativnost starog materijalizma), kritizira čak posebne pogreške pojedinih materijalista (Feuerbacha, Dietzgena, Plehanova), Lenjin uporno pokazuje ulogu društveno historijske prakse,koja »prodire u spoznaju«, razotkriva složenost procesa spoznaje koji vodi ljude od »neznanja znanju, od manje dubokog znanja dubljem«, razrađuje učenje o objektivnoj, apsolutnoj i relativnoj istini, tj. pokazuje baš tu aktivnost čovjeka i njegove svijesti

---

7) U knjizi G. Petrovića ovo mjesto glasi: »Kod 'mladog' Lenjina nalazimo i nedijalektičku teoriju odraza prema kojoj naša svijest predstavlja samo odraz (fotografiju, kopiju, sliku) spoljašnjeg svijeta koji postoji izvan i nezavisno od nje.« (Filozofija i marksizam, Zagreb 1965, str. 34). Bez mnogo ustručavanja Česnokov je ovdje neopazice izostavio centralni dio rečenice, a ujedno je izbacio navodne znakove uz riječ »mladog«. (Prim. red.)

8) Izgleda da je tu doista uhvaćen na djelu neki falsifikator, samo je pitanje da li je falsifikator G. Petrović koji Lenjina u 38. godini života naziva »mladim« (pod navodnim znacima) ili je falsifikator onaj tko izostavlja navodne znakove u tuđem citatu pa na osnovu toga sastavlja optužnicu! (Prim. red.)

koju nije mogao pronaći u Lenjinovom radu njegov zlosretni kritičar. Izvršivši taj jednostavan promašaj, Petrović navodi, istrže citat iz Lenjinovih »Filozofskih svezaka« koji naglašava aktivnost svijesti. Na kraju ispada, da »zreli« Lenjin tobože »popravlja taj grijeh mladosti«. Petroviću nije ni na kraj pameti da Lenjinova misao o aktivnosti mišljenja ni malo ne protivurječi njegovoj općoj poziciji o tome da mišljenje odražava bivstvovanje, nego je naprotiv organski povezana s njom. Ali Petroviću to nije dosta. Njemu se toliko dopalo da traži »pogreške« kod Lenjina, da je odlučio da pronađe još jednu. On piše: »U historiji filozofije idealizam je često bio naučniji[9] i progresivniji od materijalizma. Marx i Engels znali su to vrlo dobro. »Mladi« Lenjin (u Materijalizmu i empiriokriticizmu) bio je sklon da to ponekad zaboravi, ali »stari« Lenjin (u Filozofskim sveskama) sam je popravio svoju pogrešku ističući da je »pametni idealizam bliže pametnom materijalizmu, nego glupi materijalizam.« (»Filozofske sveske«). Petrović bi htio da ukine suprotnost materijalizma i idealizma, da otvoreno istupi protiv Lenjina, ali on se još ne usuđuje: odatle aluzije, dvosmislenost itd. Marx i Engels su »dobro znali«. A Lenjin? Je li to znao i Lenjin? Izgleda da je znao (to mi već izričemo do kraja umjesto G. Petrovića: ako je »često zaboravljao«, znači da je ipak znao. Ne može se zaboraviti ono što ne znaš). Pa i kako bi se moglo tvrditi suprotno? Odmah će te zgrabiti za ruku i raskrinkati u falsificiranju. Svima je poznato kako je Lenjin visoko cijenio Hegela u »Što su to prijatelji naroda«, »Marksizam i revizionizam« i u drugim svojim radovima. Petroviću bi, npr., koristilo da zapamti Lenjinove riječi da ne samo »zob raste po Hegelu«, nego se i boljševici po Hegelu bore s oportunizmom. (Kod Lenjina je bila riječ o borbi s menjševicima, koji su na znanje Petroviću branili baš vulgarno-evolucionističku koncepciju, karakterističnu za »glupi materijalizam«). Zato je Petrović prisiljen da prizna da je i Lenjin znao to, što su znali Marx i Engels, ali je ipak »zaboravljao« i to često. Razumno je upitati: gdje, u kojim slučajevima? Zar Petrović misli, da je bilo potrebno stalno ponavljati u »Materijalizmu i empiriokriticizmu«, gdje se kritizirao »glupi idealizam«, da postoji i »pametni« idealizam? Gdje je to bilo potrebno, tamo je to Lenjin i rekao, kada je npr. pokazivao da su mahisti krenuli od Kanta u desno, dakle od »pametnog« idealizma na »glupom«, ali nije bilo potrebno ponavljati to na svakoj stranici.

Nema smisla prepričavati sve nedaće G. Petrovića. Ali one su simptomatične, jer jasno izražavaju tendenciju suvremenog filozofskog revizionizma, bit njegovih pogleda: odstupanje od materijalizma pod zastavom prevladavanja suprotnosti idealizma i materijalizma, zamjena dijalektike relativizmom i sofistikom, integracija u marksističkoj filozofiji cijele suvremene (čitaj: buržoaske) filozofije.

Predimo na razmatranje »prisužne« uloge revizionističke filozofije u idejno-političkoj borbi. Pri tome neće biti riječi o jednostavnoj konstataciji antisocijalističkih akata i djelovanja ovih ili onih filozofa-revizionsta (publicistička djelatnost Svitaka koja je neprijateljska socijalizmu i nacionalnim interesima Čehoslovačke, potpisivanje kontrarevolucionarnog programa »2.000 riječi« od strane pojedinih čehoslovačkih filozofa i td.) nego o utvrđivanju logičke, gnoseološke i historijske veze filozofskog revizionizma s političkim revizionizmom.

Teza o »izvrtanju« marksizma, o tobožnjem »zaboravljanju« čovjekove aktivnosti i njegove svijesti od strane marksista, koju ističu suvremeni revizionisti samo je način da bi se ukinuo »ontološki« aspekt problema, da bi se u osnovu svega stavila »čista« aktivnost, »praksa« itd. da bi se »pozitivistički« dijalektički materijalizam zamijenio filozofijom ljudske prakse — »prakseologijom« ili »filozofskom antropologijom«. Ne zvuči li u tim pozivima nešto poznato? Naravno da zvuči. Prije nekoliko decenija s takvom su istom pompom reakcionari servirali »filozofiju živog iskustva«, »empiriokriticizam«, »empiriomonizam« i druge »izme«, koji su pretendirali

9) U originalu: »naučniji« (pod navodnim znacima), str. 34 (prim. red.).

da »iskustvom« zamijene »zastarjelu« suprotnost duha i materije. Onda je Lenjin pokazao da može postojati idealističko i materijalističko shvaćanje iskustva. U prvom se ne priznaje ništa, što se nalazi izvan okvira iskustva, izvan njega; u drugom — iskustvo se promatra kao posljedica djelovanja vanjskog svijeta na čovjeka u procesu aktivnog djelovanja čovjeka na svijet, koji razumije se, postoji izvan i neovisno od čovjekove svijesti. Sada nam umjesto iskustva serviraju »praksu«. Ali praksa se također shvaća na dva načina: kod marksista-lenjinista pod materijalnom, društveno-historijskom praksom podrazumijeva se proces koji se odvija između objektivno postojeće prirode i čovjeka, proces u toku kojega čovjek, **aktivno** djelujući na prirodu, preobražava je oslanjajući se na spoznaju objektivnih zakona prirode i karaktera svoje djelatnosti, kontrolira izmjenu tvari između sebe i prirode, upravlja tim procesom. Nije teško shvatiti da je materijalna praksa u svojoj osnovi praksa proizvodno — radne djelatnosti, da je ona u krajnjoj liniji pokretačka snaga historijskog procesa. Praksa uvijek ima historijski uslovljenu formu. Ta praksa leži u osnovi i završava u revolucionarno-kritičkoj, praktičkoj borbi masa, koje preobražavaju staro društvo u novo. Kulminacionu tačku u svom razvoju ona dostiže u socijalnoj revoluciji, koja obara preživjeli društveni poredak. Ona čini filozofa revolucionarom. Takvom marksističko-lenjinističkom shvaćanju prakse suprotstavljeno je drugo, idealističko shvaćanje prakse. Prema tom idealističkom shvaćanju praksa ne povezuje čovjeka s prirodom, nego predstavlja nešto samo sebi dovoljno, prvobitno, u odnosu i na teorijsku djelatnost i na vanjski svijet. Dalje. Praksa gubi konkretno — historijsku formu, a socijalno-politička praktička djelatnost gubi svoj klasni sadržaj i revolucionarni karakter. Takvom shvaćanju prakse skloni su filozofi koji se grupiraju oko časopisa »Praxis« i njihovi simpatizeri. »Prakseologizam« je od materijalizma jednako dalek kao i »pragmatizam«, »empiriomonizam« i drugi idealistički »izmi«.

Od »prakseologije« se malo čime razlikuje »filozofska antropologija*«. Posljednja još otvorenije prenosi pažnju na unutrašnji svijet čovjeka, odvaja ga od vanjskih procesa i pretvara ga u samostalni supstrat.

Ako je kod Feuerbaha i njegovih sljedbenika antropološki princip u filozofiji uz svu njegovu apstraktnost bio forma prelaza od idealizma materijalizmu i sredstvo afirmiranja materijalizma, onda je kod pristalica unošenja antropologizma u filozofiju marksizma, u sadašnje vrijeme, antropologizam putić koji odvodi od materijalizma idealizmu. Progres nauke, koji je povezan s prijelazom od antropologizma konkretno-historijskom čovjeku dijalektičkog i historijskog materijalizma, oni zamjenjuju kretanjem unatrag od konkretnog čovjeka-suvremenika svoje epohe i središta njenih društvenih odnosa. člana određene klase i aktivnog učesnika njene borbe — k apstraktnoj, izvanhistorijskoj ličnosti, koja je pozvana da nosi apstraktne ideale apstraktnog humanizma, »koji odgovaraju« nepokolebljivoj »prirodi« ličnosti. Što više, čovjek kao »rodovsko« biće, kao sinonim čovječanstva, kao ovaploćenje društvenih odnosa, što je Marx mislio čak i u »antropološkom« periodu svoga razvoja, zamijenjen je kod njih individuumom koji je odvojen od klasa. U početku se postepeno društvo i klase, objektivni zakoni historije i borba trudbenika za svoje oslobođenje potiskuju u zadnji plan, a zatim uopće postaju predmet kritičkih vježbi, a u prvom planu nalazi se izolirana ličnost, njene vrijednosti, njen unutarnji svijet, ličnost koja je odvojena od socijalnih odnosa i klasne borbe, ili povezana s njima utoliko i u onim okvirima u kojima to **priznaje sva buržoaska filozofija.** U biti revizionisti su se vratili na poziciju buržoaskog individualizma i buržoaskih koncepcija ličnosti. Direktno i otvoreno oni to, naravno, ne mogu priznati. Oni na sve načine speku-

---

* Da bismo izbjegli nesporazume žurimo da primijetimo: daleko smo od toga da poričemo antropologiju kao nauku. Proučavanjem čovjeka od strane svih nauka, pa i filozofije, neophodna je potreba našeg vremena. Ali takvo proučavanje nema ničeg zajedničkog sa spekulacijama koje su sračunate na obnovu preživjelih ideja pod zastavom nove nauke.

liraju sa problemima humanizma. Na scenu je isplivala verzija, prema kojoj je humanističke probleme razrađivao samo mladi Marx, a zatim su ih se, tobože, »marksisti odrekli«. Dakle, prema Petroviću, ni zreli Marx, ni marksisti »nisu razrađivali« humanističke probleme. Njih su razrađivali samo buržoaski ideolozi, a sada ih »razrađuju« revizionisti. Otkrićima tih ideologa treba »obogatiti« marksističku filozofiju. Ne zbunjujući se ni malo, Petrović je otvoreno rekao da je jugoslavenska filozofija (misli se na »Praxis«) »otkrila« da se »čovjek« nalazi u centru prave marksističke filozofije«[10]. No, a od »prave« filozofije nije daleko ni do »pravog« socijalizma, koji dugo vremena nije imao »humanistički lik« a sada ga može imati. Potrebno je samo stvoriti model »humanog socijalizma«.

Kako je parola »humanog socijalizma« postala jedna od osnovnih parola suvremenog revizionizma uopće i antisocijalističkih snaga, koje se maskiraju u socijalizam, a koje računaju na »mirnu« kontrarevoluciju u socijalističkim zemljama, na njoj se treba posebno zadržati. Ali prije svega o tome, tko je d o i s t a razrađivao, razrađuje i pretvara u život humanističke ideale: »zreli« Marx i marksisti — lenjinisti ili buržoaski liberali i suvremeni revizionisti. Marx i Engels pretvorili su socijalizam iz apstraktne humane ideje kakva je bila kod socijalista-utopista, iz bestjelesne mašte u egzaktnu nauku i realni pokret mnogomilionskih masa. Lenjin i Komunistička partija, koju je stvorio, stali su na čelo pokreta narodnih masa u našoj zemlji i doveli ih do pobjede socijalizma, do stvaranja doista ljudskih uslova života. Nema ničeg plemenitijeg i humanijeg od pretvaranja socijalizma iz prekrasne fraze i lijepe mašte što je on bio kod sitnoburžoaskih socijalista, iz apstraktne propovijedi jednakosti i bratstva ljudi uopće, u naučnu teoriju i praksu klasne borbe proletarijata, u učenje o njegovoj diktaturi i nasilnom rušenju eksploatatorskog poretka i korišćenja te teorije za oslobođenje rada i emancipaciju ličnosti. Sve su to učinili »zreli« Marx i marksisti. Humanizam nije potrebno »unositi« u socijalizam: socijalizam je duboko humanističan, jer on uništava eksploataciju čovjeka po čovjeku. On je humanističan čak i onda, kada za njegovu pobjedu ljudi žrtvuju život i nemilosrdni su prema neprijateljima koji neće da se predaju. On je humanističan i onda, kada se po cijenu neobičnih odricanja, u upornoj borbi protiv starog, diže zgrada novog društva. On je humanističan i onda kada su već stvoreni uslovi za svestrani razvoj ličnosti, ali je društvo još prisiljeno da kontrolira djelatnost čovjeka, njegovu radnu disciplinu i u tim okvirima u interesu cijelog društva i komunističkog odgoja ličnosti ne dozvoljava pojedincima da zloupotrebljavaju slobode koje je pružio socijalizam, ne dozvoljava ljudima sa nerazvijenim osjećajem odgovornosti da narušavaju norme socijalističke zajednice, guši otpor antisocijalističkih snaga itd.

---

10) Petrović je u stvari rekao: »Jedno od osnovnih dostignuća našeg poslijeratnog filozofskog razvoja predstavlja otkriće da se čovjek, koji je kao apstrakcija isključen iz staljinističke verzije marksističke filozofije, nalazi u centru autentične Marxove filozofske misli.« (str. 27) Međutim govoreći o ponovnom otkriću i obnovi stvaralačkog marksizma u jugoslavenskoj filozofiji G. Petrović je u istom članku posebno istakao: »Ne želimo tvrditi da se proces obnove stvaralačkog duha marksizma odvija ili odvijao samo kod nas ili samo na području filozofije. U različitim oblicima i različitim tempom stvaralački marksizam razvijao se i na drugim područjima, a i u drugim zemljama.« (str. 10) Ni navedeno, kao ni druga »otkrića« G. Petrović dakle ne pripisuje isključivo jugoslavenskoj filozofiji. Kako, međutim, D. Česnokov tvrdi da se tu misli ne samo na jugoslavensku filozofiju, nego čak direktno na P r a x i s, treba podsjetiti da je spomenuti članak (što se može saznati i iz »Napomena« u knjizi u kojoj je preštampan) prvi put objavljen u Telegramu br. 51, 52. i 53. od 14, 21. i 28. IV 1961. Govoreći u proljeće 1961. godine o »otkrićima« izvršenim do 1961. godine G. Petrović vjerojatno ipak nije »mislio« da je ta »otkrića« izvršio časopis čiji će se prvi broj pojaviti u jesen 1964. godine! (Prim. red.).

Nema i ne može biti nehumanog socijalizma, ako je to stvarno socijalizam, koji se oslanja na naučnu teoriju, kao što nema i nije moglo da bude »humanog« ropstva, kao što ne može postojati »humani« kapitalizam*. Borba za socijalizam je duboko humana iako ta borba ne može a da ne bude povezana s revolucionarnim nasiljem u različitim formama protiv snaga i branilaca starog svijeta. To je jedan od izraza klasne prirode socijalističkog humanizma, koji je suprotan predburžoaskom i buržoaskom humanizmu.

Klasna bit socijalističkog humanizma, njegova neraskidiva povezanost s klasnom borbom proletarijata, s napetom borbom protiv svih antisocijalističkih snaga izgleda revizionistima kao nešto što protivurječi prirodi humanizma. Po njihovom shvaćanju humanizam stoji »iznad« klasa, on je nespojiv s revolucionarnim nasiljem i bilo kakvim ograničenjem ličnosti koje diktiraju potrebe života socijalističkog društva. Oni u humanizmu vide samo onaj sadržaj koji su sposobni prihvatiti liberalni buržuji. Oni humanizmu prilaze jednako apstraktno i nehistorijski, kao i čovjeku u filozofiji.

Dopustite, mogu prigovoriti Petrović i njegovi istomišljenici, a zar u socijalizmu nema iskrivljavanja koja protivurječe njegovoj prirodi, zar se u nizu slučajeva nisu krnjila prava ličnosti, na primjer, pri kršenju zakonitosti socijalističkog društva itd? Da, iskrivljavanje socijalističkih normi, grube pogreške pojedinih rukovodilaca, birokratska iskrivljavanja dešavala su se na žalost u socijalističkim zemljama i ponekad dostizala znatne razmjere. Ali socijalističke zemlje su s uspjehom savladivale takve negativne momente koji nigdje nisu ukidali ni principe socijalizma, ni njegov humani karakter u cjelini. Zbog toga se i mora govoriti ne o unošenju humanih načela u socijalizam, nego o savladivanju svega stranog što protivurječi prirodi socijalizma, njegovom humanom karakteru i revolucionarnoj ulozi, koju on i njegova ideologija vrše u historijskom razvoju.

Buka o tobožnjim »porocima« suvremenog socijalizma, koju diže buržoaska propaganda potrebna joj je radi ocrnjivanja socijalizma. Pod vidom kritike »postojećeg modela« socijalizma kritiziraju se principi socijalizma, preporučuju se novi »modeli« liberaliziranog socijalizma« koji su u stvari uljepšani suvremeni kapitalizam i njegov politički omotač. Poburžujčeni, djelomično »sitnoburžoaski« socijalizam — to je posljednji »model« socijalizma koji uslužno razrađuju suvremeni revizionisti.

Na ovom primjeru se vidi tko je zapravo razrađivao humanističku problematiku i u stvari pokretao naprijed stvar humanizma, a tko je lažnim povicima o humanizmu ometao i ometa razvoj humanizma na bazi socijalizma, tko zamjenjuje socijalizam »liberalnim« kapitalizmom.

Ali probleme humanizma u teoriji ipak su više razmatrali buržoaski filozofi a ne marksisti, mogu reći revizionisti. Razmotrimo i ovaj argument, iako nismo obavezni da tražimo dokaze za naše protivnike. Na prvi pogled može izgledati da je ovaj argument osnovan. Zar se buržoaska filozofija i sociologija nisu specijalizirale za probleme ličnosti i humanizma i zar nisu stvorile veliku literaturu o tom pitanju? Zar revizionisti ne dižu buku o humanizmu i ličnosti ne samo svakim povodom, nego često i bez povoda? Zar se u radovima pravih marksista, marksista-lenjinista nije jedno vrijeme zapažalo zaostajanje na tom sektoru teorijske djelatnosti, što su i sami marksisti ne jednom priznavali? Pa ipak, ako od konstatacije očigledne vanjske strane stvari pređemo na bit, slika će se oštro promijeniti. Buržoaski filozofi i sociolozi doista su u toku posljednjih pedeset godina ispisali gomile papira, dodali su buržoaskoj

---

*Ali može postojati buržoaska humanost. Čak i u naše vrijeme može biti, i ima, javnih radnika i naučenjaka koji su buržuji po položaju i načinu mišljenja, a koji istupaju protiv fašizma, rasizma i nacionalizma, osvajačkih ratova itd. I marksisti nastoje surađivati s buržoaskim humanistima u borbi za mir i demokraciju, ne stapajući se s njima i zadržavajući svoj politički stav i svoj pogled na svijet.

literaturi o ličnosti i humanizmu stotine i hiljade novih radova. Kazat ćemo više: u ovim radovima za razliku od onih koji su se štampali na granici između XIX i XX stoljeća, postoji zdrava tendencija da se oslone na dostignuća psihologije, matematike, fiziologije više nervne djelatnosti, kibernetike, medicine, antropologije itd. I mnoga od tih dostignuća uspješno su iskorištena pri proučavanju ličnosti. Dobiveni su neki rezultati koji se uspješno primjenjuju u organizaciji upravljanja proizvodnjom, u upravljanju od strane buržoazije javnim mnijenjem, u reklami, psihološkoj obradi stanovništva, u razvijanju određenih navika kod vojnih lica itd. U svim ovim primjerima radi se o služenju kapitalističkoj proizvodnji i institucijama buržoaskog društva s ciljem njihovog učvršćivanja. Čemu ovdje »problemi humanizma«? Gdje i u čemu su oni razrađeni? Zar se buržoaski humanizam pokazao sposobnim da uništi porobljavanje rada, zar je pronašao nove metode borbe protiv ratne psihoze, težnje ka bogaćenju, nacionalističkih raspoloženja itd.? Možda su najzad buržoaski filozofi i sociolozi najavili nepoštednu borbu kapitalizmu? Možda su počeli da ujedinjuju trudbenike za borbu sa čovjekomrzačkim imperijalizmom? Za sad sve stoji upravo obrnuto. Propovijedanje apstraktnih principa humanizma, čak i kod najboljih predstavnika buržoaske filozofije, služi ne samo stvari osuđivanja »krajnosti« kapitalizma, nego i — najčešće — djelu podrške djelovanja antisocijalističkih snaga u socijalističkim zemljama. To su još jednom dokazali događaji u Mađarskoj 1956. g. i u Čehoslovačkoj 1968. g. To je stvarni doprinos buržoaskih ideologa razradi problema humanizma. Što se tiče revizionista oni su svojim koncepcijama samo utirali put antisocijalističkim snagama i olakšali njihovo djelovanje.

Marksisti-lenjinci prave stvarne korake prema stvarnim razradama problema humanizma na osnovu teorije klasne borbe ne samo u praksi nego i u teoriji. Marxov »Kapital« i njegovi historijski radovi, »Anti-Dühring«, »Porijeklo porodice, privatnog vlasništva i države«, »Ludwig Feuerbach« i drugi Engelsovi radovi, sva prepiska Marxa i Engelsa, mnogobrojni radovi Lenjina, naročito njegovi poslijeoktobarski radovi, — cijelo idejno nasljeđe Marxa, Engelsa, Lenjina je duboko humanistično. Njihove ideje razvijali su i razvijaju marksisti. Ako se uzmu samo pitanja etike, onda su tim pitanjima posvetili ogromnu pažnju tako poznati marksisti kao što su P. Lafargue i F. Mehring, A. Bebel i G. Plehanov, A. Lunačarski i V. Vorovski. Pitanjima moralnog ponašanja revolucionara i trudbenika uopće prvorazrednu su pažnju posvećivali i posvećuju Komunistička partija Sovjetskog Saveza i bratske Komunističke partije. Nije slučajno da su iz njihove sredine izišli aktivisti, revolucionari čiju se principijelnost i kristalnu čistoću nisu usudili poricati ni najveći neprijatelji komunizma.

Principi socijalističkog humanizma naročito su se potpuno pokazali u SSSR-u poslije pobjede velike Oktobarske socijalističke revolucije i izgradnje socijalizma u SSSR-u. Moralna snaga i čvrstina sovjetskih ljudi koji su odgojeni u duhu socijalističkog humanizma zapanjili su čovječanstvo u vrijeme drugog svjetskog rata. Pažnja sovjetskih marksista se s novom snagom okrenula pitanjima humanizma u vezi s prihvaćanjem novog programa KPSS (1961.) i odlukama oktobarskog (1964.) i kasnijih plenuma ČK KPSS, a također i odlukama XXIII kongresa KPSS. Odluke KPSS su teorijski obogatile te probleme i istakle niz novih važnih zadataka u toj oblasti. Šezdesetih godina se u SSSR-u i drugim socijalističkim zemljama pojavilo mnogo marksističkih radova u kojima su problemi slobode i lične odgovornosti, međusobni odnosi materijalnih i moralnih stimulansa ljudi, moralnih ideala i mnogi drugi stvarno razvijeni. Možda je toga za sada još malo, ali je to istinski doprinos nauci, a ne parazitiranje na temi, ne iskorištavanje problema humanizma za proturanje buržoaskih ideja.

Zato su uzaludni napori revizionista da sebi pripišu »zasluge« za marksizam u oblasti teorije humanizma. Oni doista imaju »zasluga«, ali za snage suprotnog tabora: za snage imperijalističke reakcije.

Neosporna je organska povezanost filozofskog revizionizma s političkim revizionizmom. Naravno, nije uvijek moguće ustanoviti d i r e k t n u

vezu između filozofije i politike suvremenog revizionizma. Ona je vrlo složena — ne manje nego veza između filozofije i politike uopće. Ni kod revizionista sve njihove filozofske akrobacije ne vode automatski političkim zaključcima revizionizma, i kod njih se u određenim periodima nailazi kod pojedinih predstavnika na neslaganje filozofskih i političkih pogleda. U biografiji pojedinog čovjeka mogu postojati kompliciranі »cik-cakovi«, najdublja protivurječja u pogledima i napose između filozofskih i političkih pogleda. Mi već i ne govorimo o tome da, na žalost, revizionističke pogreške u filozofiji prave i pojedini filozofi-marksisti, koji u cjelini istupaju protiv revizionizma. Ali ono što je tačno u odnosu na ličnost, u drukčijem je odnosu prema cijelim društveno-političkim strujama, u kojima početni filozofski principi i društveno-politički ideali obično odgovaraju jedan drugom. Zato je filozofski revizionizam kao struja organski povezan s revizionizmom u politici. Borba protiv političkog revizionizma neće biti okončana dok se ne pokažu njegovi gnoseološki korijeni, dok se ne otkrije neosnovanost njegove metodologije, dok ne bude do kraja potučen filozofski revizionizam — teorijska baza oportunizma.

Prevela Lenjina ŠVOB

MARKSIZAM U DANAŠNJOJ JUGOSLAVENSKOJ FILOZOFIJI

Lubomír Sochor

Prag

Iako su veze između naše zemlje i socijalističke Jugoslavije posljednjih godina ponovo postale intenzivnije, jugoslavenska filozofija ostaje za širu čehoslovačku javnost, ostavimo li po strani nekoliko stručno zainteresiranih pojedinaca, u biti nepoznat teren. Može se zapravo reći, da tek ovaj češki prijevod Petrovićeve knjige omogućuje našem čitaocu da sebi stvori prvu konkretnu predstavu o tome kakvom se problematikom danas bave jugoslavenski filozofi, kakve su njihove polazne tačke i na kakav način rješavaju aktualne filozofske probleme marksizma. Uvjeren sam da ovi Petrovićevi filozofski eseji reprezentiraju dobro suvremeno stanje i misaona strujanja današnje jugoslavenske marksističke filozofije i da će kod nas pridonijeti povećanju interesa za nju, koji ona neosporno zaslužuje.

To dosadašnje nezadovoljavajuće stanje našeg znanja o jugoslavenskoj kulturi ima svoje razloge, koje treba bar ukratko spomenuti. Prvih godina poslije oslobođenja od hitlerovske vladavine, kada su veze među našim zemljama bile prijateljske i intenzivne, Jugoslavija još nije bila zemlja koja bi u međunarodnim filozofskim pregnućima mnogo značila. Filozofska aktivnost uglavnom se ograničavala bilo na izdavanje originalnih izvora, tekstova značajnih svjetskih marksističkih mislilaca, bilo na populariziranje osnovnih teza marksističke filozofije, i to pretežno u njihovoj staljinskoj verziji.

Obrnuto, u vrijeme kada se jugoslavenska filozofija postavila ili počela postavljati na vlastite noge, počinjala biti originalna i kritički se razračunavala sa staljinizmom, svi kontakti od političkih do kulturnih s Jugoslavijom bili su prekinuti i u poznatim ideološkim kampanjama protiv »titoizma« o filozofiji se ili uopće šutjelo, ili se o njoj širila potpuna dezinformacija, kao i uopće o cijeloj jugoslavenskoj stvarnosti. Tvrdilo se lažno da su se jednako kao čitava jugoslavenska politika, i cijela jugoslavenska kultura i filozofija izopačile u najgore oblike revizionizma i da su se čak u svemu razišle s marksizmom. Godine razdora stvorile su ne samo mnogo lažnih predstava o jugoslavenskoj teoriji i praksi, koje je trebalo dugo prevladavati, već su nagomilale i prepreke »tehničkog karaktera«, koje danas otežavaju djelatnost istraživača koji se trudi da izradi historijsku sliku poslijeratnog razvoja jugoslavenske filozofske misli: naše naučne biblioteke imaju velike šupljine u svojim knjižnim fondovima, nedostaju godišnjaci časopisa iz onih godina, tako da se vrlo teško prate misaona strujanja u Jugoslaviji u pojedinostima i iz origi-

*Pogovor knjizi: Gajo Petrović: Filosofie a marxismus. Ze srbochorvatského originálu preložila Milica Tondlová. Nakladatelstvi Svoboda. Praha 1968.

nalnih izvora. Moramo se zato zadovoljiti zasad samo kratkim pregledom koji obuhvaća samo glavne faze razvoja u njihovim osnovnim potezima, sa slikom, koja, htjela ili ne htjela, ostaje shematska, a oslanja se u nekim svojim dijelovima samo na sekundarne izvore.

Dok je put istine i naučne spoznaje težak i trnovit, put obmane i samoobmane često je bar u kratkoj i efemernoj perspektivi, brz i udoban. I kad je možda na kraju krajeva istinita fraza da »laž ima kratke noge«, ipak se obmana često širi s brzinom i efikasnošću, koja nadmašuje mogućnosti njenih navodno nesavršenih »organa za kretanje«. Ako je bilo moguće srazmjerno brzo, temeljito i svestrano okaljati socijalističku Jugoslaviju u ideološkim kampanjama poslije rezolucije Informiroa iz godine 1948. i 1949, put k normalizaciji uzajamnih odnosa između Jugoslavije i ostalih komunističkih zemalja, dakle i put k istini o jugoslavenskoj stvarnosti, teoriji i praksi, kome je dalo podstrek uskoro po Staljinovoj smrti novo sovjetsko rukovodstvo odlaskom N. S. Hruščova u Beograd 1955. g., bio je kompliciran i težak, a također i mnogo sporiji. Taj put za poboljšanje odnosa imao je svoje zaokrete, pauze a čak i periode vraćanja k ideološkim protujugoslavenskim pohodima. Ali istina je sebi krčila put usprkos svim komplikacijama, s jugoslavenskih teorijskih koncepcija postepeno su skidane tabu zabrane i ideološke etikete i prevagnula je kako stvarna informacija o jugoslavenskim teorijskim koncepcijama, tako i racionalni stav prema njima. Shvatljivo je, naravno, da se interes za informiranje, čim su njegovi kanali počeli normalno funkcionirati, skoncentrirao na ono, što je već ranije postavila u centar pažnje prethodna dezinformacija: na teoriju i praksu u oblasti politike i ekonomike. Filozofija je u početku ostala kratkih rukava i interes se skoncentrirao na ekonomski i društveni sistem, teoriju države i društvenog samoupravljanja. Ali na kraju krajeva svatko tko hoće da shvati jugoslavensku socijalističku teoriju i praksu u njihovim konačnim konsekvencijama u pogledima na svijet i polaznim pretpostavkama mora se upoznati i s jugoslavenskom filozofijom. Suvremena jugoslavenska filozofija već se odavno oslobodila od pragmatističke podređenosti politici, postigla autonomiju i s vremena na vrijeme stupa i u kritički teorijski dijalog s politikom, većinom veoma otvoren. Nije to dakle apolitična filozofija. Naprotiv, njeni vodeći predstavnici odlikuju se snažnom političkom angažiranošću filozofskog mišljenja time što uporno postavljaju pitanje humanog, ljudskog smisla socijalizma i marksizma.

*

Gajo Petrović (rođ. 1927. g. u Karlovcu), danas izvanredni profesor teorijske filozofije na zagrebačkom univerzitetu, pripada u srednju generaciju jugoslavenskih marksističkih filozofa, koja danas daje ton u jugoslavenskoj filozofiji, u generaciju, čiji je životni put tipičan. To pokoljenje susreće se s marksizmom u doba antifašističke oslobodilačke borbe, filozofski se obrazuje i formira u godinama rascjepa, u političkom i filozofskom konfliktu sa staljinizmom, i u produktivno razdoblje stupa u situaciji, u kojoj se postepeno stvaraju osnovne pretpostavke za stvaralački marksizam. Gajo Petrović je dakle jednako kao većina jugoslavenskih filozofa njegove generacije postao komunist i upoznao se s marksizmom još kao gimnazijalac. Poslije rata (1945—1950) studirao je filozofiju naizmjence na univerzitetima u Zagrebu, Lenjingradu, Moskvi (1946—1948) i ponovno u Zagrebu. Publicističku djelatnost je otpočeo 1950. g. i u slijedećih nekoliko godina objavio je u časopisima niz članaka, posvećenih kritici Staljinovih shematskih filozofskih koncepcija. Njihova je osnova kritička konfrontacija oblika, koji ima dijalektički materijalizam kod Engelsa, Lenjina i Plehanova s oblikom do kojeg je stigao u poznatoj Staljinovoj raspravi O dijalektičkom i historijskom materijalizmu. Brani u tim polemikama one principe i kategorije dijalektike, koje je Staljin (i literatura koja je polazila od njega) ili vulgarizirao i revidirao, ili uopće eliminirao iz marksističke filozofije, među njima, razumljivo, i princip negacije negacije, čijom obranom je većinom počinja-

lo svako kritičko razračunavanje sa staljinizmom i u drugim zemljama i kod drugih marksističkih filozofa.

U godinama 1954—1955. radio je na svojoj doktorskoj disertaciji, izdanoj 1957. g. u knjizi pod naslovom Filozofski pogledi G. V. Plehanova (»Kultura«, Zagreb, 450 str.). Sticajem okolnosti ta monografija dopala mi je u ruke kratko poslije objavljivanja i spadala je među moje prve susrete s jugoslavenskom filozofijom. To je knjiga koja do danas nije izgubila svoju naučnu vrijednost i pionirske aspekte u oblasti historije marksističkog mišljenja. Može se reći da je to bila druga monografija o Plehanovu koja može pretendirati na atribut naučnosti. Prvo djelo te vrste, koje se do danas održalo u svjetlu naučne kritike, jest opširna studija o Plehanovu, koja je nastala dvadesetih godina u SSSR iz pera Vaganjana. A literatura koja se od početka tridesetih godina, poslije kritičkog pohoda protiv Deborinove škole u SSSR-u pojavljivala o tom značajnom ruskom marksističkom misliocu, bila je obilježena duhom konjunkturnih kampanja, koje su se vodile protiv Plehanova kao praoca takozvanog »menjševistvujuščeg idealizma« u sovjetskoj filozofiji. Ne bavi se u svom pretežnom dijelu naučnom analizom djela Plehanova, već jednostranom, predubiđenom i shematskom kritikom njegovih stvarnih i navodnih pogrešaka i nedostataka. I kad je 1956. g. prilikom stote godišnjice rođenja Plehanova došlo do djelomičnog ponovnog izdavanja njegovog filozofskog nasljeđa i formirao se objektivniji pogled na njegovu historijsku ulogu i filozofsko djelo, rasprave koje su mu posvećene ne izlaze iz okvira suhe deskripcije i daleko su od stvarne filozofske analize.

Za razliku od toga Petrović je u svojoj monografiji pokušao da Plehanova filozofski rehabilitira. Prišao mu je kao originalnom i samostalnom misliocu i pokušao je da »prevrednuje vrijednosti« time što se trudio dokazati da je Plehanov kod rješavanja nekih teorijskih problema, napose u oblasti teorije spoznaje, išao dalje i dublje nego Lenjin u M a t e r i j a l i z m u i e m p i r i o k r i t i c i z m u. Ali usprkos pojedinim stimulativnim aspektima model filozofskog marksizma koji predstavlja Plehanov ne može, kao cjelina, zadovoljiti modernog marksista, koji teorijsku vrijednost svojih stanovišta kritički konfrontira sa suvremenom nemarksističkom filozofijom. Taj prividni korak natrag u historiju marksizma — k Plehanovu — značio je u stvarnosti prije svega korak na putu naprijed — od skamenjelih staljinskih deformacija prema suvremenim i živim oblicima marksističkog mišljenja. Samo općenito se ovdje ipak pokazuje da put naprijed zahtijeva daljnje korake »natrag«, sve do samog Marxa, koji sam pruža čvrstu polaznu tačku za filozofska nastojanja modernog marksista. Petrović je kasnije te korake učinio, ne samo sam, već zajedno s drugim jugoslavenskim, isto tako kao i s poljskim ili čehoslovačkim filozofima. I plod njegovog ličnog istraživanja i filozofskih uvjerenja jesu eseji sabrani u zborniku F i l o z o f i j a i m a r k s i z a m. Nužan preduvjet za to je naravno bila kritička svijest da među pojedinim značajnim i epohalnim predstavnicima filozofskog marksizma postoje realne razlike i kritičko ispitivanje, koliko interpretacija Marxove filozofije ne samo kod osrednjih autora, već i kod odista velikih marksističkih mislilaca, uključujući Engelsa i Lenjina, stvarno odgovara autentičnim Marxovim filozofskim stanovištima.

Modernost izvornog Marxa pojavljuje se vrlo plastično kod njegove konfrontacije sa suvremenom nemarksističkom filozofijom. Njome se Petrović bavio nekoliko godina iza kako je napisao svoju knjigu o filozofskim pogledima Plehanova. Tokom studijskog boravka u Engleskoj bavi se suvremenom anglosaksonskom filozofijom. Plod tih studija je knjiga O d L o c k a d o A y e r a (Beograd 1964) koja se nadovezuje na raniji rad E n g l e s k a e m p i r i č k a f i l o z o f i j a (Zagreb 1955). Osim toga Gajo Petrović se u to vrijeme intenzivno bavio njemačkom filozofijom, osobito Brentanom, Husserlom i Heideggerom. U svojoj habilitacionoj radnji (K o r e s p o n d e n c i j a i e v i d e n c i j a), objavljenoj samo djelomično u obliku časopisne studije, bavi se Brentanovim i Husserlovim shvaćanjem istine. Heideggerovoj fundamentalnoj ontologiji posvetio je časopisni članak (»Filozofija«, br. 1 — 2, 1958), pored razmatranja, koja

su sadržana u esejima, uvrštenim u zbornik Filozofija i marksizam.

Prvi od tih radova, objavljenih najprije postepeno u časopisima, pojavio se 1959. g. Knjiga sama izašla je g. 1965. i osim na češki prevedena je i na engleski. Serija Petrovićevih članaka o Marxovoj filozofiji i današnjici još nije dovršena. Daljnje članke o toj problematici objavio je Petrović u časopisu Praxis, | kojem je jedan od osnivača i jedan od dvojice glavnih urednika. Sve te studije spadaju u isti tematski krug: Kritika u socijalizmu (Praxis, broj 3/1965), Filozofija i socijalizam (ib., br. 6/1965), Povijest i priroda (ib., br. 1/1965), Filozofska i sociološka relevantnost Marxova pojma otuđenja (ib., br. 4-6/1966) i Smisao i mogućnost stvaralaštva (ib., br. 5-6/1967).

Jugoslavenski filozofi (a i sam G.Petrović) obično dijele poratni razvoj filozofije u svojoj zemlji na ove osnovne periode: 1. Faza odlučujućeg utjecaja staljinizma u filozofiji; 2. Period prelaza od staljinističkog marksizma stvaralačkom (1950. do 1958); 3. Period stvaralačkog marksizma u filozofiji (od 1959).

Slično kao naša zemlja ni Jugoslavija nije prije revolucije spadala među filozofske »velesile«. U historiji naroda Jugoslavije javljaju se doduše pojedini značajni mislioci, a kasnije i učeni profesori evropskog nivoa, ali u biti je nedostajala snažna kontinuirana tradicija, kojom se odlikuju Njemačka, Francuska ili Engleska. To vrijedi za mislioce iz 15—18. vijeka, kakvi su bili P. P. Vergerij, M. Hvala, J. Stelin, J. Dragišić i prije svega Ruđer J. Bošković. Pisali su svoja djela većinom latinski ili talijanski, a i kad su se neki od njih, prije svega R. Bošković, odlikovali dubinom i originalnošću svog mišljenja, nisu utjecali na evropsku filozofiju tako kao na pr. Descartes, Spinoza ili Locke.

Filozofski autori 19. vijeka već su doduše pisali narodnim jezicima, ali su se prije svega bavili uvozom evropskih filozofskih sistema i njihovim stvaralačkim usavršavanjem i dotjerivanjem. Neki od njih, na pr. F. Marković, Svetozar Marković, Branislav Petronijević bili su učeni đaci svojih njemačkih, francuskih i engleskih učitelja, stvaralački su pridonijeli razradi filozofskih sistema za koje su se deklarirali i postigli su i izvjesno međunarodno priznanje. Ali njihov utjecaj i značenje opet nisu prekoračili narodne granice.

Narodnooslobodilački rat i pobjedonosna revolucija pobudili su velik interes i za marksističku filozofiju. Ali u prvim godinama poslije rata nije nicalo nešto originalno. Radilo se pretežno o ekstenzivnoj propagandi i popularizaciji, o prevodima osnovnih filozofskih djela ili o pisanju udžbenika dijalektičkog i historijskog materijalizma u tradicionalnoj strukturi koju je u tridesetim godinama izradila sovjetska filozofija poslije diskusija s takozvanim mehanistima i menjševizirajućim idealistima, a koja je dobila definitivan oblik poslije izdanja Staljinova filozofskog katekizma. Slični u biti posve neoriginalni filozofski radovi izlazili su u Jugoslaviji još u drugoj polovini pedesetih godina, samo s tom razlikom što je staljinska shema glavnih crta dijalektičkog i historijskog materijalizma bila ispunjavana antistaljinističkim primjerima iz jugoslavenske političke teorije i prakse. Dokaz za to jesu npr. filozofski priručnici Ilije Kosanovića (Dijalektički materijalizam, Sarajevo 1956. i Istorijski materijalizam, Sarajevo 1957.)

»Bez bojazni da ćemo biti nepravedni prema našoj socijalističkoj stvarnosti i prema sebi samima, — kaže o tim godinama Gajo Petrović u predavanju »Jugoslavenska filozofija danas« — moramo priznati, da su prve poslijeratne godine bile karakterizirane zastojem, pa čak i svojevrsnim regresom u filozofiji. Nešto po logici vanjske prisile u ime buduće slobode, a nešto i po logici unutrašnje nemoći da nađu kontakt s promijenjenom zbiljom, ranije su tokovi naše filozofije brzo presahli, a novi potoci još nisu bili potekli. Importirana staljinistička, dogmatsko-shematska varijanta marksističke filozofije zagospodarila je vanjski duhovnim životom Jugoslavije, dok uistinu nije uspostavila s tim životom nikakav pravi kontakt.«

Kao svaka negativna pojava, i razdor između Jugoslavije i ostalog socijalističkog svijeta, što ga je skrivio staljinizam, imao je i svoje pozitivne strane. U njegove posljedice ne spadaju samo politički procesi s »titoističkim agenturama«, privredne i političke štete velikog opsega, već i činjenica da je bila narušena mrtva, dogmatska monolitnost u oblasti opće marksističke teorije i u oblasti filozofije napose. Taj konflikt je postao katalizator teorijskog raspada staljinizma najprije u oblasti političke i ekonomske teorije, a kasnije i u oblasti filozofije. Jugoslavenski filozofi su napustili dogmatsko dijeljenje marksističkih filozofa na »kanonizirane« i savršene »klasike«, izuzete unaprijed iz kritičkog prosuđivanja i racionalne analize, i na neklasične marksističke filozofe, tj. drugorazredne, pristupačne tim normalnim procedurama razuma, oslobodili se stvaralačkom mišljenju neprijateljske koncepcije filozofije kao puke službavke politike, prevladali shematsko dijeljenje svih filozofija na materijalizam i idealizam u njegovoj jednostranoj apsolutizaciji, koja zastire sve daljnje finije nijanse filozofskih stanovišta.

Ujedno su prevladali shematsko dijeljenje marksističke filozofije na dijalektički i historijski materijalizam kao dvije samostalne discipline, od kojih je prva općenitija, a druga samo puka konkretna aplikacija prve, obračunali se kritički s mehanističkom teorijom odraza u gnoseologiji, a u središte njihove pažnje je došla Marxova misao o čovjeku kao praktičnom biću. Dok se u svijetu još širila dezinformacija da su jugoslavenski teoretičari i radnici na društvenim naukama napustili marksizam i slijede samo efemerne mode, prevladavanje staljinizma u Jugoslaviji bilo je povezano s intenzivnim studijem Marxova djela i marksizma. Neki jugoslavenski filozofi uložili su velik trud u to, da bi iz zaboravnosti uveli u suvremeno mišljenje sve vrijedno što je marksizam u svojoj historiji stvorio, a što je staljinizam u svijesti marksista potisnuo. Direktno je simptomatično da je prva katedra za historiju marksističkog mišljenja osnovana na zagrebačkom sveučilištu i da se ovdje pojavilo uopće prvo opsežno sintetičko djelo o historiji teorijskog marksizma (Predrag Vranicki, H i s t o r i j a m a r k s i z m a), koje pokušava da izloži historijski razvoj marksizma u njegovim realnim metamorfozama, bez tabuističkih zabrana, kojima je ta sfera bila opterećena u nedavnoj prošlosti.

Pri tom svom nastojanju za obnovom marksističke filozofije jedan dio jugoslavenskih filozofa, koncentriran uglavnom u Beogradu, orijentirao se na problematiku moderne teorije nauke, naravno na marksističkoj osnovi. U centru njihove pažnje jesu problemi teorije nauke, semantike, logike i teorije spoznaje. Druga glavna skupina, skoncentrirana na zagrebačkom sveučilištu i dijelom u Sloveniji, obratila se prema humanizmu »mladog« i »zrelog« Marxa. Ta podjela dviju osnovnih struja današnje jugoslavenske filozofije na »scijentističku« i »humanističku« struju je naravno vrlo shematska, a to i u svojoj konkretizaciji, jer jugoslavenski filozofski život nije ni izdaleka tako centraliziran. Osnovani su univerziteti u glavnim gradovima narodnih republika i u drugim gradovima, i na njima se mogu naći pripadnici oba osnovna smjera. A osim toga, to dijeljenje nije jednoznačno ni u personalnom smislu, jer su neki filozofi (npr. Gajo Petrović ili Mihailo Marković) pridonijeli naučnom radu u ta oba smjera mišljenja.

Ukoliko se radi o posljednjem, trećem periodu poratnog razdoblja, Gajo Petrović ga dijeli na još dvije faze: 1. period u kome su bili izrađeni ontološko-antropološki temelji novog shvaćanja marksističke filozofije (1955-1963) i 2. period u kome su produbljivani ti temelji i povezivani s razvojem političke i društvene filozofije (od 1964. g.). Ta vremenska razgraničenja povezana su s određenim događajima u jugoslavenskoj filozofiji. Godine 1959, naime, održana je u Sarajevu diskusija o aktualnim problemima marksističke filozofije, a u Zagrebu diskusija o »mladom« i »starom« Marxu, na kojoj su pobijedile nove koncepcije, jednako kao i na bledskoj diskusiji o teoriji odraza (1960). Tim događajima pripisuju jugoslavenski filozofi veliku važnost. A godine 1964. je osnovan štampani organ humanistički orijentirane marksističke filozofije, zagrebački časo-

pis »Praxis«, o kojem treba ovdje reći bar nekoliko riječi, jer igra značajnu ulogu u današnjem jugoslavenskom filozofskom životu. Do tog vremena publicirali su jugoslavenski filozofi svoje radove bilo u općeteorijskim časopisima tipa »Pogledi« ili »Naše teme«, ili u donekle akademskom časopisu »Filozofija« koji izdaje Jugoslavensko udruženje za filozofiju u Beogradu.

Dvomjesečnik »Praxis« kao cilja svjesni izraz nove situacije u jugoslavenskoj filozofiji osnovala je grupa zagrebačkih filozofa uz podršku »Hrvatskog filozofskog društva«. Njegovi prvi glavni urednici bili su Danilo Pejović i Gajo Petrović (poslije nesuglasica koje su nastale u »Hrvatskom filozofskom društvu« i u redakciji, »Praxis« uređuju od početka 1967. g. Gajo Petrović i Rudi Supek; Danilo Pejović razišao se s redakcijom). Ostali suradnici časopisa jesu Branko Bošnjak, Danko Grlić, Milan Kangrga, Predrag Vranicki, Zlatko Posavac, Veljko Korač i dr. U posljednje vrijeme časopis je osnovao i međunarodni redakcijski savjet, čiji su članovi značajni marksistički filozofi: Georg Lukacs, Lucien Goldmann, Jürgen Habermas, Leszek Kolakowski, Herbert Marcuse, Ernst Bloch, David Riesman, Umberto Cerroni, treba li da nabrojimo samo one koji su kod nas najpoznatiji. Od čehoslovačkih filozofa članovi su tog tijela: Karel Kosík i Julius Strinka. Časopis izlazi osim u svojoj osnovnoj srpskohrvatskoj verziji i četiri puta godišnje u međunarodnoj verziji, s prilozima na engleskom, francuskom i njemačkom jeziku, i to sa velikim međunarodnim odazivom. Niz brojeva je bio uređen tematski: G. Lukács i E. Bloch, socijalizam i etika, umjetnost u svijetu tehnike, šta je historija, a redakcija priprema daljnje tematske brojeve o aktualnosti Marxove misli, fenomenologiji i marksizmu, stvaralaštvu i postvarenju.

Časopis »Praxis« je danas pojava vrijedna pažnje ne samo u jugoslavenskoj, već i u međunarodnoj marksističkoj filozofiji. Njegovo međunarodno izdanje naime nije samo publikacija namijenjena propagiranju i reprezentaciji jugoslavenske kulture u inozemstvu, već je stvarni međunarodni naučni organ, koji objavljuje priloge stranih značajnih marksističkih filozofa srodne orijentacije. Časopis svjesno nema akademski i usko stručni karakter. Posvećuje se mnogo široj filozofskoj publicistici i aktualnim pitanjima socijalizma. »Praxis« uopće posvećuje mnogo pažnje pitanjima koja izlaze iz okvira usko stručno shvaćene filozofije, tj. pitanjima umjetnosti, estetike i sociološkim problemima, naravno nipošto empirijskim sociološkim istraživanjem, već fundamentalnim problemima, u kojima se susreću filozofija, sociologija i revolucionarna društvena praksa.

Časopis nastoji da filozofsku koncepciju, zasnovanu na antropološkim i ontološkim elementima, koje pruža Marxovo djelo, prenese i u društvenu i političku praksu. Za primjenu kritičke dimenzije marksizma i prema jugoslavenskoj društvenoj realnosti i praksi bio je taj časopis u određenom razdoblju dosta oštro kritiziran. Najprije su bili kritizirani program i orijentacija časopisa i prije svega njegovo programsko geslo o »nemilosrdnoj kritici svega postojećeg«. Časopisu se predbacivao negativizam, orijentacija na kritiku pojava, koje su u Jugoslaviji već prevladane (staljinizam, birokratizam, dogmatizam itd.) i ocrnjivanje jugoslavenske stvarnosti upravo onom kritikom, čiji predmet su protivnici proglašavali za fiktivan i imaginaran. Ali kasniji događaji (plenum CK SKJ na Brionima 1966. g. i smjenjivanje Rankovića sa svih javnih funkcija kao nosioca tendencija tuđih socijalizmu) bitno su izmijenili situaciju. Pokazalo se, naime, da tendencije koje je časopis »Praxis« kritizirao teorijski ipak stvarno i praktički postoje i nisu ni izdaleka samo fiktivna opasnost, stvorena teorijskom bujnom maštom apstraktnih filozofa. Poslije tih političkih događaja situacija se normalizirala i prevladalo je gledište, da je »Praxis« doduše pokrenuo niz diskusija i problemskih teza, ali da se ipak radi o pitanjima koja realno egzistiraju i da dakle časopis ispunjava zasluženu ulogu time što ih uvodi u teorijsku svijest. O teorijskim pozicijama časopisa počelo se jednostavno diskutirati stvarno bez podozrivosti i političkih insinuacija i redakciji je uspjelo da u novoj povoljnijoj situaciji do stanovite mjere riješi i materijalne teškoće, koje su ugrožavale daljnju egzistenciju časopisa.

Naš čitalac će dobiti bar djelomičnu predstavu o pitanjima koja su bila predmet diskusije u njenoj prvoj fazi, iz posljednjeg Petrovićevog eseja u ovoj knjizi. I ako možda »Praxis« i stvaranje filozofa okupljenih oko tog časopisa nisu cijela današnja jugoslavenska filozofija, oni predstavljaju u njoj najutjecajniju i idejno najiskristaliziraniju struju. Petrovićeva knjiga je prema mojoj ocjeni tipičan primjer tog stila marksističkog filozofiranja, dijela, u kome se stvarno očituje cjelina.

JOŠ DVIJE GODINE PRAXISA

Sadašnja redakcija Praxisa*, u osnovi identična s onom koja se konstituirala početkom 1964. godine i koja je krajem iste godine dobila prvi mandat od Hrvatskog filozofskog društva, ponovo je dobila dvogodišnji mandat na godišnjoj skupštini krajem 1966, pa na prošloj godišnjoj skupštini nije bila formalno obavezna da podnosi izvještaj o svom radu. Uprkos tome, mi smo i na prošloj skupštini podnijeli kratak usmeni izvještaj, jer smo željeli da članstvo upoznamo s našim radom, te da čujemo mišljenja, sugestije i kritike. Kako je to bio neformalni usmeni izvještaj, u ovom ćemo osvrtu obuhvatiti cijelo proteklo dvogodišnje razdoblje. Mislim da je to opravdano ne samo iz formalnih razloga, nego i zato što te godine predstavljaju cjelinu, svojevrsni dvogodišnji ciklus koji u ponečemu podsjeća na onaj što mu je prethodio.

Prije svega treba ukratko podsjetiti na neke osnovne podatke. U 1967. godini izdali smo šest brojeva jugoslavenskog izdanja sa 900 strana i četiri broja međunarodnog izdanja sa 620 strana, dakle ukupno 1520 strana. U 1968. godini izdali smo dosad četiri broja jugoslavenskog izdanja (jedan dvobroj i dva jednobroja) i dva broja međunarodnog izdanja (u obliku jednog dvobroja). Upravo se završava štampanje još jednog međunarodnog dvobroja (broja 3-4/1968.), dok smo od izdavanja brojeva 5 i 6 jugoslavenskog izdanja morali odustati iz financijskih razloga, o čemu smo već cirkularnim pismom obavijestili sve pretplatnike. Prema tome u 1968. godini izdat ćemo 460 strana jugoslavenskog izdanja i 524 strane međunarodnog izdanja odnosno ukupno 984 strana.

Ako se uzme u obzir da smo u 1965. godini izdali 956 strana jugoslavenskog izdanja i 592 strane međunarodnog izdanja (ukupno 1548 strana) a u 1966. godini 876 strana jugoslavenskog izdanja i 510 strana međunarodnog izdanja (ukupno 1386 stra-

*) Izvještaj podnijet godišnjoj skupštini Hrvatskog filozofskog društva 16. XII 1968.

na), pokazuje se da smo u 1967. godini uspjeli povećati opseg naše izdavačke djelatnosti u odnosu na prethodnu, 1966. godinu, i ponovo dostići opseg izdavanja koji smo imali u 1965. godini. Međutim, u 1968. godini opseg naše djelatnosti spao je ne samo u odnosu na prethodnu, nego i na sve protekle godine (izuzev početne, 1964. godine, kada smo izdali samo dva broja). Tako smo u 1968. godini izdali samo oko 65% u odnosu na 1967. godinu, a 72% u odnosu na 1966. godinu. U cijelom dvogodišnjem razdoblju 1965—1966. izdali smo 2934 strane, a u razdoblju 1967—1968. ukupno 2504 strane.

Razlozi za ovakvo smanjenje izdavačke djelatnosti u 1968. godini, a time i u cijelom proteklom dvogodišnjem razdoblju, svakako nisu u nedostatku odgovarajućih rukopisa (u ovom trenutku, na primjer, imamo dovoljno kvalitetnih rukopisa da bismo mogli odjednom izdati nekoliko brojeva), nego isključivo u velikim financijskim teškoćama. U stvari možemo smatrati uspjehom što u izvanredno teškoj financijskoj situaciji nismo morali pribjeći još drastičnijem smanjenju naše djelatnosti. A za taj uspjeh zaslužni su u prvom redu naši suradnici i članovi redakcije koji su u toku cijele protekle godine surađivali u časopisu svojim prilozima i uređivačkim poslom bez bilo kakvog honorara.

Navedeni podaci o opsegu djelatnosti svakako još ne govore ništa o kvalitetu, značenju i vrijednosti toga što smo objavili. Potrebno je, dakle da se pozabavimo i tim.

U uvodniku »Na početku novog godišta« u prvom dvobroju za 1967. godinu istakli smo mišljenje da »Praxis treba da sačuva svoju dosadašnju fizionomiju i orijentaciju« te da »Praxis treba da ostane vjeran svom liku,« da treba i dalje da ostane onaj »stari«. Jer to je jedini način da bude i uvijek nanovo postaje »novi«. U skladu s tim mi smo u toku proteklog razdoblja i djelovali. O tome svjedoče teme kojima su bili posvećeni pojedini brojevi časopisa, kao i prilozi u svim ostalim rubrikama.

Tematski dio jugoslavenskog izdanja bio je u 1967. i 1968. godini posvećen temama: »Birokracija, tehnokracija i sloboda«, »Aktualnost Marxove misli«, »Fenomenologija i marksizam«, »Stvaralaštvo i postvarenje«, »U povodu događaja u Poljskoj«, »Nacionalno, internacionalno i univerzalno«. U međunarodnom izdanju objavili smo također diskusiju »Filozofija u suvremenom društvu«, koja je na našem jeziku objavljena u jednom drugom časopisu. Navedeni naslovi pokazuju da je časopis nastavio svoju orijentaciju na razmatranje najaktualnijih pitanja suvremenosti povezano sa raspravljanjem o temeljnim pitanjima filozofije.

Ista orijentacija došla je do izražaja i u drugim rubrikama. Tako se u Praxisu raspravljalo i o Karlu Marxu i o značajnim

marksističkim misliocima kao što su V.I. Lenjin, A. Gramsci, E. Bloch, K. Korsch, ali također i označajnim nemarksističkim misliocima dvadesetog vijeka kao što su E. Husserl, N. Hartmann, M. Merleau-Ponty, Miguel de Unamuno, Albert Camus, kao i o psihoanalizi i budizmu, o slovenskoj i hrvatskoj filozofiji, o suvremenom francuskom i ruskom marksizmu. U rubrikama »Misao i zbilja«, »Diskusija« i drugim raspravljalo se među ostalim o temama: smisao angažiranosti u filozofiji, odnos filozofije i nastave filozofije, samoupravljanje i avangarda, otuđenje i socijalizam, mit i praksa, intelektualci i problem integracije Evrope, veliki oktobar 1917. i današnja literatura, razmišljanja o pojmu ideologije, čovjek i filozofsko mišljenje, ontologija i utopija, pretpostavke sociologije spoznaje. Objavili smo i posebnu diskusiju o zanimljivoj i aktualnoj temi »Socijalizam i robno-novčani odnosi«. Među autorima o čijim je knjigama bilo riječi u rubrici prikaza i bilježaka nalaze se G. Lukács, H. Lefèbvre, E. Fromm, A. Gorz, N. Abbagnano, K. Axelos, B. Moore, I. Fetscher, J.K. Galbraith, V. Sutlić, M. Životić i mnogi drugi. Rubrika »Filozofski život« i dalje je bilježila značajna filozofska zbivanja u zemlji i inozemstvu, a rubrika »Odjeci« najkarakterističnije inozemne napise o našoj filozofiji i o Praxisu. U rubrikama »Dokumenti« i »Kronika« objavljivani su tekstovi dokumentarnog karaktera kao i odgovori na neke od kritika upućenih Praxisu.

Posebnu pažnju pubudili su u našoj i u svjetskoj javnosti Izjava redakcije Praxisa u povodu događaja u Poljskoj i pisma što su ih tim povodom uputili redakciji članovi redakcijskog savjeta, među ostalima i najeminentniji svjetski filozofi i sociolozi marksisti, podržavajući stav redakcije i dopunjavajući ga vlastitim mislima. Još su više zapažene izjave što su ih članovi redakcije i redakcijskog savjeta Praxis u zajednici sa drugim učesnicima Korčulanske ljetne škole dali na dan okupacije Čehoslovačke, 21. augusta 1968. godine ujutro. Apel svjetskoj javnosti i telegram drugu Titu, koji su tog jutra upućeni sa Korčule bili su prvi značajni dokument u svjetskim razmjerima u kojima je osuđena okupacija Čehoslovačke. Na žalost ti značajni dokumenti, toliko zapaženi u cijelom svijetu nisu zabilježeni u našoj dnevnoj štampi. Koliko mi je poznato (a bit će mi drago ako me netko dopuni i korigira) ovi dokumenti objavljeni su nas jedino u »Književnim novinama« i ljubljanskom »Delu«, a »Slobodna Dalmacija« spomenula ih je samo usput, u izvještaju o diskusiji koja je o okupaciji Čehoslovačke vođena u mjesnoj organizaciji Socijalističkog saveza na Korčuli.

U cjelini uzeto mislim da je u toku 1967. i 1968. Praxis nastavio svoju djelatnost u istom osnovnom smjeru, te da je učinio i daljnje korake ka povišenju svog kvaliteta i ka sve većoj stručnoj i kulturnoj afirmaciji u zemlji i inozemstvu. Ovom općom ocjenom nipošto ne želim prikriti činjenicu da s nekim brojevima koje smo izdali sredinom 1967. nismo bili u potpu-

nosti zadovoljni. Međutim mislim da je izvjesno popuštanje u to vrijeme bilo potpuno razumljivo, kao posljedica zamora koji je nastao nakon velikih teškoća što smo ih imali 1966. godine, koje su zahtijevale maksimalno zalaganje svih snaga, da bismo se održali.

U stvari teško da je bilo koji drugi časopis kod nas ili negdje drugdje izdržao i preživio takve ofanzive kakve smo mi doživjeli i preživjeli više puta a napose 1966. i 1968. godine. Prema tome već sama činjenica da smo se održali od velikog je značenja ne samo za nas već i u međunarodnim razmjerima. Možda sam loše informiran, ali doista mi nije poznat nijedan drugi časopis u nekoj socijalističkoj zemlji u toku posljednjih pedeset godina, koji bi bio predmet takvih dugogodišnjih kombiniranih napada, pa bi se ipak othrvao, ne praveći kompromise i ne odstupajući od svoje marksističke i socijalističke pozicije.

S druge strane mislim da čak ni izuzetno teški uvjeti pod kojima se razvijala naša djelatnost nisu imali za posljedicu osjetniji pad časopisa, te da smo krajem 1967. i u 1968. ponovo poboljšali kvalitet časopisa, tako da korčulanski dvobroj 5-6/1967. predstavlja možda dosad vrhunski domet časopisa.

Kad je riječ o napadima na Praxis, treba priznati da smo početkom 1967. godine naivno povjerovali da je nastupila trajna promjena u metodama borbe protiv Praxisa, da će se ta borba nastaviti u drukčijim oblicima nego u 1966. godini. Ta je iluzija bila prvenstveno izazvana naglo promijenjenim stavom štampe iz koje su početkom 1967. godine gotovo potpuno nestali grubi napadi na Praxis. Na njihovo mjesto doduše nije stupilo objektivno informiranje o djelatnosti časopisa, nego sistematsko prešućivanje tek povremeno prekidano dobro smišljenim dezinformacijama koje prešućuju bitno, a registriraju ili čak ponekad hvale sporedno stvarajući na taj način konfuziju i zavodeći u bludnju javnost. Međutim čak i takav je stav bio napredak prema onom što mu je prethodilo, pa smo se nadali da on predstavlja samo lutanje na putu ka nečem bitno drukčijem. Bili smo se ponadali da se više nikad neće ponoviti bučne kampanje neistina i uvreda, te da će i onaj »tihi«, financijski pritisak biti smanjen. U toj su nas nadi jačale i višekratne izjave nekih odgovornih faktora da će se Praxis u financijskom pogledu tretirati kao i svi drugi časopisi. Nismo očekivali da će se ta obećanja baš sasvim doslovno izvršiti, ali smo čvrsto vjerovali da će financijska diskriminacija prema časopisu biti ublažena. U skladu s tim u 1967. godini pokušali smo da u normalnom opsegu razvijamo našu djelatnost.

Na žalost, obećanja se nisu ni u kojoj mjeri ostvarila. Financijska diskriminacija prema časopisu još je više pojačana, pa smo kraj 1967. godine dočekali s dugom od oko 10 milijuna starih dinara. Bavili smo se mišlju da pristupimo sabirnoj akciji koja bi nam omogućila da pokrijemo dugove i obustavimo časopis, ali smo ponovo dobili izvjesna obećanja i ponovo po-

kušali da usprkos dugovima nastavimo djelatnost. Kad su ponovljena obećanja ponovo zatajila, a mi se, sredinom 1968., ponovo našli u bezizlaznoj financijskoj situaciji, ponovo je počela sveopća kampanja protiv Praxisa, u mnogome slična onoj iz 1966, ali još žešća i neobuzdanija. U vezi s tim rekli smo u broju 4 za 1968. godinu: »Odavno se nije na jedan časopis sručilo toliko teških kritika, optužbi i uvreda kao na naš časopis u posljednje vrijeme.« (4/1968, 449). Bilo je to u nedavnoj prošlosti, pa nije potrebno podsjećati na sve te optužbe i uvrede. Nije potrebno podsjećati ni na odgovor što smo ga dali u našem redakcijskom članku »U povodu nekih najnovijih kritika Praxisa«. Želio bih dodati samo jedno. Posljednja kampanja protiv Praxisa pokušala se opravdati ulogom koju su pojedini članovi redakcije i redakcijskog savjeta Praxis imali u junskim zbivanjima. No, budući da je ovoj kampanji sredinom 1968, kao i onoj iz sredine 1966, prethodio pojačani financijski pritisak kombiniran s obnovljenim napadima u dijelu štampe, teško se oteti dojmu da je kampanja bila zamišljena unaprijed, te da su navodni razlozi u stvari samo dobrodošli povodi i izgovori. Teško da je baš sasvim slučajno i to što su obje velike kampanje protiv Praxisa (ona iz 1966. i ova 1968.) organizirane nekoliko mjeseci prije godišnje skupštine HFD, u godinama u kojima se rješava o odnosu Društva i redakcije.

No, ako su domaći napadi na Praxis još svježi i dobro poznati, pa o njima ne treba mnogo govoriti, napadi koji dolaze iz redova međunarodnog staljinizma manje su poznati u nas, pa zaslužuju da se kaže koja riječ o njima. U stvari, bilo bi zanimljivo i podrobnije razmotriti kako su od zavisnosti od razvoja međunarodnih odnosa ti napadi mijenjali oblik ne mijenjajući bit. Napose bi bilo zanimljivo pratiti kako su ti napadi, koji su počeli već nakon prvih brojeva Praxisa, sve više dobivali na opsegu i žestini, da bi nakon okupacije Čehoslovačke dosegli vrhunac. Ovakvo istraživanje predstavljalo bi vrijedan prilog proučavanju borbe međunarodnog staljinizma i istinskog marksizma u svjetskim razmjerima. Okviri ovog referata suviše su uski za takav prikaz. Zato ću kao primjer spomenuti samo napade na Praxis u posljednja dva broja sovjetskog filozofskog časopisa »Filosofskie nauki« (Filozofske nauke).

U broju 4 za 1968. nema nikakvog posebnog članka o Praxisu, ali veći napadi na Praxis sadrže se u četiri priloga. U prikazu pod naslovom »Sadržajni filozofski časopis jugoslavenskih učenjaka« G. A. Davidova oduševljeno prikazuje beogradski časopis »Dijalektika«, te mu napose odaje priznanje zbog njegove »marksističke orijentacije«. »To se ne može reći o časopisu »Praxis«, — dodaje odmah Davidova — koji se, poričući fundamentalne principe dijalektičkog materijalizma, pa i sam naziv »dijalektički materijalizam« i zamjenjujući ga »naturalističkim humanizmom« i t. sl., orijentira na literaturu odgovarajućih pravaca buržoaske filozofije. Časopis »Dijalektika« pred-

stavlja značajnu pojavu u filozofskom životu Jugoslavije i postaje sve značajnija pojava u međunarodnoj filozofskoj literaturi. Naravno, ni »Praxis« ne ostaje neprimijećen među filozofima drugih zemalja, ali njega često primjećuju i populariziraju ljudi koji se ni uz sve ograde ne mogu nazvati marksistima.« (167)

Bez oduševljenja i kraće piše S. M. Morozov o broju 1—2 za 1967. jugoslavenskog časopisa »Filozofija«. »Po stranicama jednog filozofskog časopisa« glasi naslov prikaza. Citirajmo ponovo samo dio zaključka: »Kako vidimo, u nizu članaka u časopisu (S. Stojanovića, Lj. Tadića i dr.) provodi se koncepcija zbližavanja s buržoasko-liberalnim strujama, koje propovijedaju »antropološki humanizam«, koncepcija koja je u posljednjim godinama svojstvena također i grupi autora časopisa »Praxis«. Ta koncepcija zamjenjuje kritiku buržoaske filozofije i buržoaskog svijeta »kritikom svega postojećega«, a u biti — kritikom socijalističkog društva, njegovog pogleda na svijet. (Izvinjavam se ako ova primjedba podsjeća nekog na ponešto što se pisalo u našim novinama — G. P.) Primijetimo, međutim, da se niz filozofa koji surađuju u časopisu »Filozofija« pridržava druge pozicije i da se u svojim člancima ograđuje od sumnjivih koncepcija autora »Praxisa«, pokušavajući da nađu neku »srednju« liniju između pozicije tog časopisa i dijalektičko materijalističke koncepcije. (Uzgred rečeno, naprijed je, kao takav nešto pozitivniji spomenut samo jedan članak V. Pavičevića — G. P.) Istina u dvobroju časopisa što ga recenziramo još se nisu odrazili rezultati traženja te linije, pa je zato sada još teško odrediti kakav će postati filozofski lik časopisa »Filozofija« ubuduće.« (str. 169).

M. T. Jovčuk, I. S. Narskij i M. N. Rutkevič tri istaknuta sovjetska filozofa opisali su na deset petitom štampanih strana velikog formata »Susret urednika filozofskih i sociooloških časopsa evropskih socijalističkih zemalja« održan u decembru 1967. u Opatiji. Gotovo svaki od jugoslavenskih učesnika tog skupa od Vranickog, Kangrge i Koraća, preko Životića, Supeka i Stojanovića, do B. Bošnjaka i Z. Pešić-Golubović obdaren je tu posebnim paketićem »kritičkih« primjedbica pri čemu njihova pripadnost redakciji i redakcijskom savjetu Praxis nije zaboravljena. Tako tu saznajemo da »P. Vranicki i neki drugi autori u »Praxisu« (na primjer, M. Kangrga), slijedeći E. Fromma, promatraju otuđenje kao vječno svojstvo društvenog života« (172), da je R. Supek, iz Praxisa govorio u »za njegove članke uobičajenim kategoričkim tonovima« (192) itd, itsl. Citirajmo opet samo nekoliko odlomaka iz zaključnog dijela prikaza: »Bugarski i mađarski marksisti, filozofi DDR i SSSR, mnogi od filozofa Poljske, Rumunjske, Čehoslovačke, Jugoslavije, istupaju u štampi (i u ovoj ili onoj mjeri istupali su na savjetovanju) s kritikom pogrešnih pogleda, koji prodiru na stranice pojedinih teorijskih časopisa socijalističkih zemalja, napose časopisa »Praxis«, »Filozofija«, a također pogrešnih članaka i materijala koji se objavljuju u nekim drugim časopisima. Treba žaliti što na

savjetovanju u Opatiji nisu bili predstavljeni i nisu mogli izraziti svoje gledište (koje se u nizu pitanja principijelno razilazi s gledištem urednika časopisa »Praxis« i »Filozofija«) niz filozofa i sociologa socijalističke Jugoslavije, koji su ujedinjeni oko časopisa »Dijalektika«, »Socijalizam« i drugih teoretskih izdanja. ...Savjetovanje je također pokazalo, da su u uvjetima zaoštravanja ideološke borbe u suvremenoj etapi, i pojačanih pokušaja imperijalističke reakcije da se zajednica socijalističkih zemalja rastroji iznutra »infiltracijom« buržoaske filozofije u socijalističke zemlje, marksisti-filozofi pozvani da pojačaju borbu protiv odstupanja od principa marksizma-lenjinizma, što ih vrše neki autori u pojedinim časopisima socijalističkih zemalja (»Praxis« i »Filozofija« u SFRJ, filozofski časopisi u Poljskoj u prošlosti i dr.).« (str. 178—179)

Međutim, suradnici časopisa »Filosofskie nauki« ne sjećaju se Praxisa samo kad pišu o drugim jugoslavenskim časopisima i o filozofskim skupovima na kojima su jugoslavenski filozofi sudjelovali. Kao kakva baba-Roga Praxis se pojavljuje i tamo gdje treba zastrašiti vlastite filozofe. U istom, četvrtom broju časopisa objavljen je polemički članak pod naslovom »O odnosu materijalizma prema principu identiteta bivstvovanja i mišljenja«. Članak je usmjeren protiv A. V. Iljenkova i G. S. Batiščeva, dvojice sovjetskih filozofa mlađe generacije čiji se radovi, zapaženi i u SSSR-u i u svijetu, znatno razlikuju od radova njihovih starijih kolega staljinističke orijentacije. Članak je ujedno podrška jednom sličnom ranijem napadačkom članku što su ga zajednički objavili već spomenuta G. A. Davidova i jugoslavenski u filozofa prekvalificirani agronom politemigrant Jovo Elez (za kojeg su nam 1966. u SSSR-u tvrdili da je razotkriven kao plagijator). Autori ovog novog napada I. A. Grudinnjin i M. B. Savič, filozofski su prilično nepoznata imena, no iz njihovih potpisa saznajemo da je jedan na Katedri marksističko-lenjinske filozofije Moskovskog višeg tehničkog učilišta imena N.E. Baumana,a drugi na Katedri marksizma-lenjinizma vojne akademije. Pucajući po svojim zabludjelim ovcama po svim pravilima suvremene tehničke i vojne vještine, ovi ratni stručnjaci povremeno ih zastrašuju sličnošću njihovih pogleda s praksisovskima. Tako budući da su i sovjetski filozofi počeli pomalo sumnjati u teoriju odraza, vojni ih majstori upozoravaju: »Za suvremene napade na dijalektičko-materijalističku teoriju odraza posebno je karakteristično da se oni vode pod izgovorom prevladavanja pasivnosti i dualizma »naivnog materijalizma«. M. Kangrga, R. Supek, G. Petrović i neki drugi filozofi, koji istupaju u zagrebačkom časopisu »Praxis«, odbacuju teoriju odraza na osnovu toga što je ona, tobože, nespojiva sa shvaćanjem čovjeka kao aktivnog djelatnog bića.« (121) A u zaključku članka stratezi tvrde: »Činjenice stvarnosti uvjerljivo svjedoče o tome, da poricanje osnovnog pitanja filozofije ne vodi »stvaralačkom razvitku« marksističke filozofije, kako to tvrdi G. Petrović (v. »Filozo-

fija«, Beograd 1966, No. 4, str. 461), nego je polazna tačka za teorijsku zbrku, za odstupanje od marksizma... Na taj način, mi dolazimo do istog zaključka, do kojeg su u svom članku došli J. Elez i G. A. Davidova, naime da...« itd, itsl. (123)

Da li je ova artiljerijska vatra bila sama sebi cilj ili je to bila priprema za veće poduhvate? Odgovor na to pitanje donio je peti broj istog časopisa, u kojem pod naslovom »Po stranicama časopisa 'Praxis' za 1967. g.« pišu opet dva autora raznog spola, J. E. Eremin i V. M. Ivanova. Prije nego što su se prošetali »po stranicama časopisa«, autori recenzije prostudirali su korice i sa zadovoljstvom otkrili: »Nije nezanimljivo primijetiti da korice časopisa 'ukrašava' oko tuce imena istaknutih buržoaskih filozofa i sociologa koji su članovi redakcijskog savjeta, — (A. Ayer, E. Bloch, E. Fromm, H. Lefèbvre, H. Marcuse i dr.), a također ljudi koji se nazivaju marksistima, ali su strani marksizmu.« (153). Nakon što su tako Bloch, Fromm, Lefèbvre i Marcuse blagonaklono isključeni čak i iz skupa ljudi koji se sami nazivaju marksistima, autori se obraćaju njihovim jugoslavenskim saučesnicima. Tako, među ostalim, čitamo: »Mnogi od autora, koji istupaju na stranicama časopisa 'Praxis' odstupaju od marksističkog, klasnog, konkretno-historijskog razvijanja pojma slobode« (153). »Iz apstraktnog suprotstavljanja slobode i države slijedi, u ovom slučaju, potpuno neopravdano suprotstavljanje socijalističke države samoupravljanju, neshvaćanje toga da ta država upravo i jest 'skelet društvenog samoupravljanja' u uvjetima socijalizma.« (155) itd, itsl. Eklektika, ultrakriticizam, voluntarizam, subjektivni idealizam, revizionizam — ovi i slični grijesi, navodno, na veliko caruju na stranicama Praxisa a »izvjesni izuzetak« predstavljaju jedino članci E. Mandela i G. Lukácsa. Odatle konačni zaključak: »U cjelini upoznavanje sa sadržajem časopisa 'Praxis' za 1967. godinu pokazuje da časopis sve češće i češće objavljuje članke čiji autori sve dalje odstupaju od principa marksizma i zbližavaju se s nekim strujama suvremene buržoaske filozofije i sociologije. Na taj način pravac časopisa »Praxis« predstavlja reviziju filozofije marksizma i sve se više zbližava s buržoaskim pogledom na svijet.« (159).

Dokle je na kraju krajeva dovela ova najnovija revizija marksizma? To ne saznajemo iz same navedene recenzije, nego iz nekih drugih priloga u istom broju. Tako je glavni urednik tog časopisa M. Jovčuk otkrio veliku sličnost između R. Supeka i kineskog časopisa »Hunci«, a P. V. Kornjejev »veliku bliskost« i »sličan tok misli« kod G. Petrovića i A. Gehlena, te »vrlo blagonaklon odnos prema suvremenom kapitalizmu« kod P. Vranickog. M. Mitin povezao je »antilenjinske istupe pojedinih jugoslavenskih filozofa« direktno s MaoCe-Tungom, a P. V. Kornjejev sa Tambovskog instituta kemijske mašinogradnje našao je definitivnu kemijsko-političku formulu: »Najzad, urednici Praxisa stupaju u direktnu suradnju s buržoaskim filozofima; nazivajući se marksistima, oni se pojačano klanjaju pred neprijateljima

marksizma, darežljivo prosipajući komplimente na njihovu adresu. ... Idući putem mirne koegzistencije s buržoaskom ideologijom, urednici 'Praxisa' ponavljaju žalosno iskustvo buržoaske filozofske antropologije, čija naučna besperspektivnost postaje sve očevidnija i samim njenim predstavnicima.« (76—77)

Izvinjavam se za ove dugačke citate, koji dovoljno govore sami za sebe, pa bi bilo pretjerano da ih još i komentiram. Budući da suradnici Praxisa ponavljaju žalosno iskustvo buržoaske antropologije, valjda i njima, to jest nama postaje sve očevidnija naučna besperspektivnost toga poduhvata, pa nam ne ostaje drugo nego da zahvalimo drugu Kornjejevu što nam je otvorio oči.

Najzad, trebalo bi nešto reći o budućoj redakciji Praxis i o odnosu između redakcije i Hrvatskog filozofskog društva.*

Sadašnja redakcija Praxis nije sklona da predloži Društvu da je ponovo izabere, ali ona ne predlaže Društvu ni da je ono »smijeni«. Ako uzmemo u obzir dosadašnje iskustvo, čini se da je oboje podjednako nerealno. Redakciju i redakcijski savjet Praxisa nije moguće smijeniti iz jednostavnog razloga što časopis Praxis nije nešto različito od svoje redakcije i redakcijskog savjeta. Sadašnji članovi redakcije i redakcijskog savjeta Praxis nisu nikakvi »rukovodioci« časopisa, a nisu ni samo njegovi inicijatori i organizatori. Oni su ti koji su časopisu dali njegovu orijentaciju i koji su tu orijentaciju, bila ona dobra ili loša, svojim radovima oživotvorili. Upravo zbog toga moguće je zabraniti ili ukinuti Praxis, ali nije moguće eliminirati iz Praxisa članove njegove redakcije i redakcijskog savjeta, a da to ipak ostane Praxis.

Ako razmislimo o izboru redakcije Praxis koji je izvršen pred dvije godine, lako ćemo se uvjeriti da je tu u formi izbora redakcije odlučeno u stvari nešto drugo. Šta bi se naime dogodilo da je mjesto sadašnje redakcije Praxis izabrana neka druga, te da je ta druga redakcija uspjela da izgradi i realizira svoju platformu? Bi li to značilo da je Praxis nastavio izlaziti pod novom

*) Zaključnom odjeljku što slijedi prethodili su u prvobitnom tekstu odjeljci s podacima o radu redakcije i redakcijskog savjeta Praxis, o diskusionim večerima u redakciji, te o suradnji s drugim časopisima i s Korčulanskom ljetnom školom. Kako su ti podaci već ranije iznošeni u časopisu (u rubrici »Kratke informacije«) a principijelne ocjene bitno se ne razlikuju od onih što sam ih iznio krajem 1966. u izvještaju »Dvije i po godine Praxisa«, taj sam dio, radi uštede vremena, izostavio na godišnjoj skupštini HFD. Činim to i sada te bih samo htio spomenuti da su u proteklom razdoblju, uz mnoge redovne sastanke redakcije, održana i dva sastanka redakcijskog savjeta Praxis (oba u Korčuli za vrijeme održavanja Korčulanske ljetne škole 1967. i 1968) kao i osam širih razgovora u redakciji Praxis (u Zagrebu). Redakcija Praxis bila je u čestom kontaktu s odborom Korčulanske ljetne škole, a povremeno i s redakcijom časopisa »Filozofija«.

redakcijom ili bi to značilo da je Društvo ukinulo Praxis i počelo izdavati novi časopis?

Moglo bi se, dakle, učiniti da se pred dvije godine, zapravo, glasalo o tome hoće li Praxis i dalje izlaziti ili će biti pokrenut neki drugi časopis. Ta je interpretacija svakako bliže istini, ali ni ona nije potpuno tačna. Mi smo na spomenutoj godišnjoj skupštini podsjetili da Praxis nije službeni organ nego samo jedno od izdanja HFD, te da Društvo može izdavati i više časopisa. To je shvaćanje bilo prihvaćeno. Prema tome, da je na toj godišnjoj skupštini izabrana nova redakcija Praxis, ne bi bilo nikakve zapreke da se dotadašnja redakcija Praxis konstituira kao redakcija »Pravog Praxisa«, te da već na istoj skupštini zamoli Društvo da joj bude izdavač. Ne vjerujem da bi Društvo odbilo taj zahtjev, a kad bi ga čak i odbilo, postojala bi mogućnost da se nađe drugi izdavač. Spor bi, dakle, mogao nastati samo oko imena časopisa. Ali ne vjerujem da bi i tu došlo do spora, jer teško da bi oni koji se ne slažu s orijentacijom Praxisa i koji bi željeli bitno drukčiji časopis bili posebno zainteresirani da prisvoje ime koje je s dosadašnjom orijentacijom časopisa bitno povezano.

U biti se, dakle, na onom posljednjem glasanju nije glasalo ni o sastavu redakcije Praxis ni o daljnjem izlaženju časopisa, nego o tome hoće li Društvo i dalje biti izdavač časopisa, takvog kakav se konstituirao, formirao i afirmirao. Društvo je na to pitanje dalo pozitivan odgovor i mi smo mu za to zahvalni.

Čini nam se da nema nikakvog razloga da Društvo još jednom ne da potvrdan odgovor na isto pitanje. Bez obzira na to da li se pojedini članovi Društva slažu s pojedinim koncepcijama izloženim u Praxisu ili čak i sa osnovnom orijentacijom Praxisa (a bilo bi neprirodno da se baš svi članovi jednog stručnog društva slažu s koncepcijama jednog časopisa određene orijentacije), mislim da Društvo nema razloga da se stidi i odriče Praxisa kao jedne od svojih značajnih djelatnosti. Praxis je, doduše, u toku godina doživljavao različite neprilike, ali Društvo od tih neprilika nije patilo. Sve svoje neprilike časopis je rješavao sam.

Daleko od toga da bi mu suradnja sa časopisom donosila neprilike, ta suradnja značila je za Društvo neosporne prednosti. Časopis je intenzivno radio na širenju i unapređivanju filozofske misli, kao i na drugim statutarno utvrđenim zadacima Društva. Na koricama Praxisa ime Društva pronosilo se širom svijeta. A časopis je također štampao priloge sa simpozija i skupština Hrvatskog filozofskog društva i redovno izvještavao o svim oblicima njegovog rada.

Kao redakcija Praxis željeli smo i želimo da Hrvatsko filozofsko društvo ostane naš izdavač. Nije nikakva materijalna korist ono što nas veže uz Društvo. Ali inicijatori, organizatori i neki od najaktivnijih članova Hrvatskog filozofskog društva

bili su ujedno inicijatori, organizatori i neki od najaktivnijih suradnika Praxisa. Nije baš slučajno što su od šest dosadašnjih predsjednika Hrvatskog filozofskog društva petorica članovi redakcije i redakcijskog savjeta Praxisa. Praxis je iznikao iz živih filozofskih diskusija koje su se vodile među članovima Hrvatskog filozofskog društva. Ne vidimo zašto bismo u budućnosti morali odijeliti našu djelatnost u Hrvatskom filozofskom društvu od one u Praxisu.

Međutim, ako bi među članovima Društva bilo mišljenja da Društvo zbog Praxisa može imati teškoće, te da nije u interesu Društva da ima Praxis kao jednu od svojih djelatnosti, molimo da se to bez ustručavanja kaže. U tom slučaju mi ćemo sami predložiti da Praxis više ne bude izdanje Hrvatskog filozofskog društva, da potraži drugog izdavača ili, kako se to kaže, da se sam snađe kako zna.

Iznoseći ovu krajnju mogućnost želim istaći da to nikako nije ona koju želimo niti ona kojoj se nadamo. Iznosimo je isključivo zato što želimo da odnosi između Društva i časopisa budu potpuno čisti, jer želimo da suradnja bude potpuno dobrovoljna i drugarska. Prema tome, ako nas ne pitate za razne teorijske mogućnosti, nego za naš *prijedlog* mi predlažemo da Praxis sa svojom sadašnjom redakcijom i pod istim modalitetima ostane časopis Hrvatskog filozofskog društva. Mi smo spremni da i ubuduće svake godine podnosimo neformalan, a svake druge godine formalan izvještaj skupštini Hrvatskog filozofskog društva. Mi se slažemo da se i ubuduće svake dvije godine odlučuje o pitanju da li će Društvo biti i dalje izdavač Praxisa. Mi i za budućnost želimo ranije utvrđeno i potvrđeno pravo da redakcija podnosi izvještaj samo godišnjoj skupštini Hrvatskog filozofskog društva, te da upravni odbor nema utjecaja na rad časopisa. Mi želimo da redakcija i u budućnosti odlučuje o glavnim i odgovornim urednicima te da može kooptirati i oslobađati dužnosti članove redakcije.

To su naši prijedlozi skupštini, a članove molimo da se o njima izjasne*. Ma kakve konkretne odluke donijeli, vjerujemo da ništa ne može spriječiti daljnju plodnu suradnju Hrvatskog filozofskog društva i časopisa Praxis, na dobro naše vlastite i svjetske filozofske misli.

Gajo Petrović

*) Skupština Hrvatskog filozofskog društva prihvatila je ove prijedloge (uz četiri uzdržana glasa). (Prim. red.).

U izdanju biblioteke časopisa »Razlog« izišla je zbirka filozofskih članaka i eseja

DANKO GRLIĆ: Z A Š T O

Zagreb 1968, 164 str., 20 ND

U zbirci su objavljeni radovi: Praksa i dogma, O apstraktnom i realnom humanizmu, Pitanja o slobodi, Socijalizam i komunizam, Ličnost i hrabrost, Dogma ili filozofija?, Smisao ili besmisao povijesti?, Umjetnost u svijetu tehnike, Smisao angažiranosti u filozofiji, Devet teza o djelovanju, Kreacija i akcija.

Pored toga biblioteka je izdala: Danijel Dragojević: Nevrijeme i drugo (pjesme), Stanko Juriša: Prelazak mosta (pjesme), Željko Falout: Izgon (pjesme), Vlado Gotovac: Prepjevi po sjećanju (pjesme), Ante Stamać: Smjer (pjesme), Nikica Petrak: Razgovor s duhovima (pjesme), Dubravko Ivančan: Pjesma na putu (pjesme), Ivan Slamnig: Limb (pjesme), Milan Mirić: Ostatak iskušenja (pripovijetke), Mate Ganza: Opustošenja (pjesme).

Cijeli komplet (11 knjiga) stoji 130 ND, jedna knjiga 10 ND (knjige D. Grlića i M. Mirića po 20 ND) Sve knjige mogu se nabaviti narudžbom na adresu: Biblioteka »Razlog«, Studentski centar, Zagreb, Savska 25.

Kao prvi broj džepnog izdanja Praxisa izišao je dijalog prof. Branka Bošnjaka i prof. o. Mije Škvorca o nekim temama knjige »Filozofija i kršćanstvo«

MARKSIST I KRŠĆANIN

Ovaj tekst predstavlja kompletan redigirani stenogram dosad najposjećenije diskusije na tribini 5 MINUTA POSLIJE 8 u Studentskom centru u Zagrebu.

Ovu vrijednu i zanimljivu publikaciju možete dobiti

— ili tako da se pretplatite na džepno izdanje Praxis (godišnja pretplata iznosi 40 ND)

— ili tako da posebno naručite ovaj broj (primjerak stoji 12,50 ND).

Knjižarama dajemo rabat 20 posto.

Novac se uplaćuje čekovnom uplatnicom na žiro-račun časopisa Praxis, broj 301-8-1086.

Za narudžbe, informacije i reklamacije treba se obratiti na adresu: Administracija časopisa PRAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Đure Salaja 3.

OBAVIJEST O

DŽEPNOM IZDANJU PRAXIS

Uz dva dosadašnja izdanja (jugoslavensko i međunarodno) Praxis će u 1969. godini izdavati i novo džepno izdanje. Pojedini brojevi ovog džepnog izdanja, koje će izlaziti tromjesečno, predstavljat će zaokružene tematske cjeline. Prvi broj džepnog izdanja (dijalog Bošnjak — Škvorc: Marksist i kršćanin) već je izišao iz štampe, a u toku proljeća bit će obavljen i drugi broj (H. Marcuse i dr. Dijalektika oslobođenja).

Pojedini broj džepnog izdanja stoji 12,5 ND, a godišnja pretplata 40 ND. Pretplata se uplaćuje čekovnom uplatnicom na žiro-račun Praxis broj 301-8-1086. Pretplatnicima džepnog izdanja garantiramo da će u toku 1969. godine primiti najmanje 480 strana.

Napominjemo da pretplatnici jugoslavenskog izdanja nisu automatski pretplaćeni na džepno izdanje, nego treba da se na to izdanje posebno pretplate. Pretplatnici koji uplate punu pretplatu dobit će sve brojeve džepnog izdanja (uključujući i broj 1/1969). Oni koji su već kupili broj 1/1969, mogu poslati pretplatu za preostala tri broja (broj 2, 3 i 4/1969) u iznosu od 30 ND.

PRETPLATITE SE NA MEĐUNARODNO IZDANJE PRAXIS

Uz jugoslavensko i džepno izdanje Praxis, tromjesečno izlazi i međunarodno izdanje (na engleskom, francuskom i njemačkom jeziku). Uz odabrane priloge iz jugoslavenskog izdanja Praxis, u ovom se izdanju objavljuju i prilozi iz drugih jugoslavenskih časopisa kao i prilozi pisani specijalno za to izdanje. Zato to izdanje može biti od interesa i za čitaoce jugoslavenskog izdanja. Od posebnog je interesa međunarodno izdanje za inozemne čitaoce.

Pojedini broj međunarodnog izdanja Praxis stoji 25 novih dinara, godišnja pretplata (4 broja) 87,50 ND, dvogodišnja pretplata 162,50 ND, trogodišnja pretplata 225 ND.

Novac se može uplatiti čekovnom uplatnicom na žiro-račun časopisa Praxis, broj 301-8-1086.

Smatramo da bi sve biblioteke i ustanove koje su pretplaćene na jugoslavensko izdanje Praxis trebale biti pretplaćene i na međunarodno izdanje Praxis. Samo sva tri izdanja Praxis zajedno (jugoslavensko, džepno i međunarodno) daju adekvatnu predodžbu o časopisu u cjelini.

Međunarodno izdanje Praxis također je pogodno kao poklon za vaše prijatelje u inozemstvu. Ako želite da vaš prijatelj u inozemstvu redovno prima Praxis pošaljite nam njegovu adresu i odgovarajući iznos pretplate.

ČITAOCIMA I PRETPLATNICIMA

JUGOSLAVENSKOG IZDANJA PRAXIS

Izvinjavamo se što ovaj broj izlazi sa zakašnjenjem, ali se radujemo što u obliku dvobroja možemo pružiti našim čitaocima čak i više od dvostrukog opsega normalnog broja. Ujedno želimo obavijestiti da je idući broj već pripremljen za štampu, te će izići posve redovno početkom maja 1969.

Kako smo već objavili putem oglasa u dnevnoj štampi, radi osiguranja redovnijeg izlaženja časopisa u 1969. godini morali smo odrediti nove cijene za jugoslavensko izdanje, tako da će u 1969. godini pojedini broj stajati 10 ND, a godišnja pretplata (6 brojeva) 48 ND. S obzirom na povišenu cijenu ujedno smo garantirali pretplatnicima da će u 1969. godini primiti najmanje 660 strana u jugoslavenskom izdanju. Nadamo se da ćemo taj minimalni opseg osjetno premašiti, ali premašenje opsega i redovnost izlaženja časopisa u velikoj će mjeri zavisiti od pravovremene uplate pretplate i od broja pretplatnika.

Zato apeliramo na sve pretplatnike:

— da što prije uplate svoju pretplatu za 1969. godinu (48 ND)

— da potaknu i druge da se pretplate na Praxis.

Napose apeliramo na one koji su već poslali novac u visini prošlogodišnje pretplate (36 ND), da po mogućnosti što prije uplate razliku između stare i nove pretplatne cijene (12 ND).

Podsjećamo da se pretplate uplaćuju čekovnom uplatnicom na žiro-račun časopisa Praxis, broj 301-8-1086.

Spominjemo da isporuku broja 3 za 1969. možemo garantirati samo onima koji svoju pretplatu uplate do 25. IV 1969.

SURADNICIMA I ČITAOCIMA

Glavni dio časopisa PRAXIS redovno donosi radove o nekoj značajnoj temi ili problemu (maksimalna veličina pojedinog priloga je 20 strojem pisanih strana s proredom). Naredni brojevi bit će posvećeni slijedećim temama (u zagradi navodimo rok za predaju rukopisa):

MARKSIZAM I STRUKTURALIZAM (10. V 1969)
SUVREMENI SVIJET I REFORMA UNIVERZITETA (10. V 1969)
MOĆ I HUMANOST (1. IX 1969)
NOVA LJEVICA I EVROPSKI SOCIJALIZAM (1. XI 1969)
AKTUALNOST FILOZOFIJE ŽIVOTA (1. I 1970)

Uz tematski dio časopis ima i slijedeće rubrike (uz naziv rubrike navodimo maksimalnu veličinu priloga izraženu strojem pisanim stranama i proredom):

PORTRETI I SITUACIJE (do 16 strana)
MISAO I ZBILJA (do 16 strana)
DISKUSIJA (do 12 strana)
PRIKAZI I BILJEŠKE (do 8 strana)
FILOZOFSKI ŽIVOT (do 6 strana)

Svi rukopisi šalju se u dva primjerka na adresu: Redakcija časopisa PRAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Ul. Đ. Salaja b.b. U obzir dolaze samo rukopisi koji dosad nisu nigdje objavljeni. Rukopisi se ne vraćaju. Objavljeni radovi ne izražavaju nužno i gledište redakcije.

▲

PRETPLATNICIMA I NARUČIOCIMA

Časopis PRAXIS izlazi u jugoslavenskom izdanju, u džepnom izdanju (na hrvatskosrpskom jeziku) i u međunarodnom izdanju (na engleskom, francuskom i njemačkom). Jugoslavensko izdanje izlazi dvomjesečno. Džepno i međunarodno izdanje izlaze tromjesečno.

JUGOSLAVENSKO IZDANJE: Pojedini primjerak stoji 10 novih dinara, u inozemstvu 1,25 dolara; godišnja pretplata iznosi 48 novih dinara; za inozemstvo 6 dolara (75 novih dinara); dvogodišnja pretplata iznosi 90 novih dinara, za inozemstvo 11 dolara (137,5 novih dinara).

DŽEPNO IZDANJE: Pojedini primjerak stoji 12,50 novih dinara, za inozemstvo 1,50 dolara (18,75 novih dinara); godišnja pretplata iznosi 40 novih dinara, za inozemstvo 5 dolara (62,50 novih dinara).

MEĐUNARODNO IZDANJE: Pojedini primjerak stoji 2 dolara ili 25 novih dinara; godišnja pretplata iznosi 7 dolara ili 87,50 novih dinara; dvogodišnja pretplata iznosi 13 dolara ili 162,50 novih dinara, trogodišnja pretplata iznosi 18 dolara ili 225 novih dinara.

PRETPLATA SE UPLAĆUJE čekovnom uplatnicom na žiro-račun časopisa »Praxis« broj 301—8—1086.

ZA NARUDŽBE, INFORMACIJE I REKLAMACIJE treba se obratiti na adresu: Administracija časopisa PRAXIS, Filozofski fakultet, Zagreb, Đure Salaja b.b.

CIJENA 20 NOVIH DINARA